NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

La théologie aux XII^e^, XIII^e^ et XX^e^ siècles

(suite)

III

LA THEOLOGIE AU XX^e^ SIECLE

Nous procéderons en trois étapes. D'abord une mise au point, moyennant quelques distinctions. Puis l'examen de la nature exacte de la théologie, « science subalternée du révélable ». Enfin, une conclusion pratique.

A. - MISE AU POINT PRÉLIMINAIRE

1. — *L'hésitation du P. Chenu.* La *science* théologique comporte, pour saint Thomas, une imperfection essentielle. En effet, elle s'appuie sur la foi. Mais, si la certitude de la foi est absolue, l'évidence lui fait défaut. Or la science requiert et la certitude et l'évidence [27].

Cette imperfection embarrasse le P. Chenu, nous venons de le voir. Voici le texte intégral du passage de dom Leclercq qu'il cite en note. Ce remarquable article conclut : « Le *degré de certitude* reconnu à la théologie avait amené les docteurs (de la première moitié du XIII^e^ siècle) à attribuer à la théologie le caractère d'une science, mais subalternée à celle de Dieu et des Bienheureux, et dont les principes sont inévidents...

» La théologie est donc une science qui suppose la foi ; elle est, en ce sens, une « science improprement dite » : les scolastiques des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, et particulièrement les premiers disciples de saint

27. « De ratione scientiae est quod habeat firmam inhaesionem eum visione intellectiva... Fides autem deficit a scientia in eo quod non habet visionem » (I^a^ II^ae^, q. 67, a. 3 *in corp.*).

Thomas, l'affirment en des formules dont l'énoncé varie à peine. Les scolastiques postérieurs ne feront qu'expliciter le contenu de ces formules initiales : il n'y a donc pas lieu de les opposer à leurs prédécesseurs. La théologie, disent les premiers interprètes de saint Thomas, est *une science « quoad se »*, non *« quoad nos »*; les thomistes du XIV[e] siècle diront : elle *est une science proprement dite, possédée par nous dans un état imparfait* [28]. »

On ne peut mieux opposer, par exemple, Jacques de Metz à Bañez. Et cette opposition est significative : Jacques de Metz et les théologiens qui distinguent *quoad se* et *quoad nos* s'écartent de saint Thomas [29]. Bañez, au contraire, se rapproche du maître : considérée en elle-même, la théologie est science au sens le plus strict du mot; la rigueur et la perfection de son caractère scientifique dépassent les exigences d'Aristote [30].

Il n'y a donc pas lieu, nous semble-t-il, d'hésiter, ni même de souligner, comme le fait le P. Chenu, la « débilité » de la science théologique.

Pour le mieux comprendre, certaines précisions ne seront pas inutiles.

2. — *Précisions.* Saint Thomas écrit, dans le *De Veritate,* que le fidèle ne peut avoir la science des articles de foi qui sont les principes premiers de la théologie, mais « il possède la science des conclusions dégagées des articles de foi [31] ». Dans quel sens la théologie peut-elle être dite « science des conclusions » ?

Dans son commentaire sur le premier livre des *Sentences,* nous lisons que la théologie est sagesse (c'est-à-dire parfaite science!) à cause de sa suprême certitude. Il n'y a pas de certitude supérieure à celle du théologien : « l'assentiment du croyant aux dogmes de foi est plus fort et plus ferme que l'adhésion naturelle de l'esprit aux premiers principes de la raison [32] ».

Notre théologie, cependant, reste imparfaite. « L'*habitus* de ses premiers principes (c'est-à-dire des articles de foi) n'est pas un *habitus* d'intelligence, mais de foi. Parce qu'ils dépassent la raison, ces prin-

28. D. Jean Leclercq, *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique,* dans *Rech. théol. anc. et médiév.,* 1939, p. 351-374, surtout p. 373-374. Nous soulignons.

29. Ces auteurs se rapprochent-ils de la perspective scotiste?... Cfr le livre déjà cité de Robert Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham.*

30. « Si theologia secundum se consideretur, hoc est secundum propriam speciem et obiectum, propriissime et exactissime scientia est et perfectiori modo quam aristotelica praecepta postulant ». Texte cité dans l'article précédent, p. 1026, n. 18.

31. « Potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei » (*De Ver.,* q. 14, a. 3 ad 3).

32. « Magis enim fidelis et firmius assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis » (*In I Sent., Prol., a.* 3, *sol.* III).

cipes ne peuvent être parfaitement saisis par la raison humaine. D'où la connaissance déficiente que nous en avons, non pas à cause du manque de certitude de ces principes, mais à cause de l'insuffisance de l'homme qui les connaît [33]. »

La distinction que nous venons de souligner va jouer un rôle décisif. Nous avons tâché de le montrer ailleurs, en étudiant la différence entre la théologie trinitaire de Jean de Metz et celle de saint Thomas [34]. Saint Thomas définit avant tout la connaissance non par le sujet qui s'empare de l'objet ou qui l'éclaire de sa lumière [35], mais par *le réel* qui « *se fait* connaître » à l'esprit : c'est l'intellect-agent, ce n'est pas MON intelligence, qui, en moi, est *actus ipsorum intelligibilium* (I, q. 87, 1, c).

Certes, saint Thomas parlera toujours de la lumière qui est au principe de la connaissance. Mais cette lumière est de plus en plus, à ses yeux, la motion de la réalité objective actuant l'intelligence, l'*inclinatio* essentiellement objective, mais immanente à l'esprit, *movens ad assensum* [36]. Pour saint Thomas, savoir n'est pas d'abord voir, me rendre compte, moi, comprendre ou penser, mais connaître, reconnaître, affirmer que c'est vrai, sous la motion du réel, constitutive de l'intelligence [37].

A partir de cet assentiment initial, le discours de la science théologique, la démonstration, étendra progressivement la certitude absolue des principes aux conclusions. Et voici que se révèle à nous comment l'effort de la raison, sous la motion de la foi, va faire mieux comprendre les articles de foi. C'est que « la raison grandit dans la foi ». Sous la conduite de celle-ci, elle parvient à mieux saisir ces articles et, d'une certaine manière, à les comprendre [38].

---

33. « Habitus autem istorum principiorum, scilicet articulorum, dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt, et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet; et sic fit quaedam defectiva cognitio, *non ex defectu certitudinis cognitorum, sed ex defectu cognoscentis* » (*Ibid.*).

34. *La Communication de l'Etre*, t. I, p. 140.

35. D'où le sens profond, un peu méconnu par le P. Chenu (*XIII*, 74) de l'élimination, observée dans la *Somme* par le P. de Guibert (*Les Doublets*, etc., p. 55-61), des termes *lumen, illuminatio* qui sont fréquents dans les *Sentences*. Saint Thomas souligne de plus en plus, dans la foi, l'obéissance au témoignage. Ou plutôt, il comprend de plus en plus la connaissance comme un jugement (existentiel ! — Cfr le sens premier du verbe *esse*, d'après *In Periherm.*, l. I, lect. 5, n. 73) de vérité, comme l'acte de reconnaître le réel.

36. Cfr, par exemple, quelques textes traitant *ex professo* de la foi : *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 3, II, ad 2 : *habitus scientiae inclinat ad scibilia per modum naturae* (sens? — saint Thomas n'explique pas, ici, *cui innitatur fides*). De même II^a II^ae, q. 1, a. 4, c. et ad 2 : « Intellectus *assentit* quia *movetur* ab ipso obiecto, vel per electionem voluntarie declinantem in unam partem. Quod creditur, *videtur* (c'est-à-dire videtur *esse credendum*). Lumen fidei facit videre ea quae creduntur (*esse credenda* !) ; *inclinat* mentem hominis ad *assentiendum* his quae conveniunt rectae fidei ».

37. Cette motion du réel, immanente à l'esprit, tel est le vrai sens du « dynamisme intellectuel » du P. Maréchal.

38. « Sed tamen, ratio manuducta per fidem excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit » (*In I Sent.*, Prol., a. 3, sol. III).

Cet *intellectus fidei* est appelé ailleurs *manifestatio* : « dévoilement » qui s'accomplit sous l'emprise de la lumière surnaturelle de la foi (essentiellement « objective ») s'emparant de la réalité créée du monde. Voici trois textes, fort explicites : la lumière de la foi rend *manifestes* les articles de la foi [39] ; — la théologie étudie les créatures matérielles dans la mesure où c'est utile pour *manifester* la réalité divine [40] ; — les créatures sont *assumées* par la théologie, en vue de *rendre plus manifeste* à notre esprit son « sujet » qui est Dieu [41].

« Science des conclusions », la théologie s'efforce, sous la motion « théologale » [42] de la lumière de foi, de « dévoiler », de « manifester » l'objet révélé de la foi en étendant à la création entière, tout entière révélable, l'emprise de cette lumière.

Après avoir interrogé saint Thomas et pour mieux comprendre la vaste perspective qu'il vient d'entrouvrir, adressons-nous à l'un de ses plus fidèles commentateurs.

Comme saint Thomas [43], Bañez tient que la science théologique atteindra au ciel la plénitude de sa perfection. Comme saint Thomas (*ibid.*, c), il précise et distingue la connaissance vespérale des bienheureux et leur connaissance matinale. La connaissance matinale, c'est la vision béatifique qui a pris la place de la foi — comme le fruit celle de la fleur. La connaissance vespérale (que saint Thomas définit, *ibid., de rebus secundum quod habent esse in propria natura*) se dédouble à son tour. La première appartient aussi au démon ; dans la lumière naturelle de l'esprit, elle connaît certains principes et, dans ces principes, leurs conclusions. La seconde est surnaturelle : grâce au *lumen gloriae*, elle voit certains principes surnaturels en Dieu lui-même.

C'est pourquoi les bienheureux sont capables de « déduire » des conclusions de ces principes et de connaître ces conclusions *per proprias species*. Telle est, à proprement parler, la science théologique [44].

---

39. « *Lumen* infusum fidei *manifestat* articulos sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter cognita » (*In III Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 1, ad 4. Nous soulignons).

40. « In theologia sacrae scripturae tractantur aliqua quae sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum *manifestatio* » (*In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 4, c. Nous soulignons).

41. « Scientia divina, quae est per inspirationem divinam accepta, non est de angelis sicut de subiecto, sed solum sicut de his quae *assumuntur ad manifestationem subiecti* » (*Ibid.*, ad. 3. Cfr *ibid.*, ad 1. Nous soulignons).

42. Nous avons tenté de préciser ce mot, fréquent sous la plume du P. Chenu, dans *La Communication de l'Etre*, t. I, p. 92-105.

43. *I^a II^ae*, q. 67, a. 3, ad 1.

44. « Supponendum est secundo, vespertinam cognitionem duplicem posse considerari in ipsis beatis. Alteram qua naturali lumine cognoscunt principia quaedam et in eis conclusiones... Alteram vero qua vident quidem principia quaedam supernaturalia in ipso Deo lumine gloriae. Unde potentes sunt quasdam conclusiones ex illis deducere, quas per proprias species considerant. Et haec est proprie theologica scientiae » (Bañez, *Scholastica commentaria in universam Primam Partem*, q. 1, a. 2, *dub. secundum*; *pro decisione huius difficultatis*).

Et le Dominicain espagnol de conclure : la connaissance béatifique, connaissance « matinale », est par excellence connaissance subalternante : elle assume dans sa lumière non seulement notre théologie, mais toutes les sciences rationnelles [45].

Tournée vers la réalité du monde créé (*de rebus secundum quod habent esse in propria natura*, vient de préciser saint Thomas), la science théologique « vespérale » des bienheureux nous fait entrevoir plus nettement, semble-t-il, comment la science théologique, ici-bas, exerce l'emprise théologale de la lumière de foi sur l'univers créé, tout entier révélable.

Nous sommes toujours, la chose paraît certaine, dans la perspective de saint Thomas [46], mais il faut pousser plus loin les précisions que nous venons de recueillir.

3. — *Trois corollaires* : obscure évidence des tout premiers principes ; intervention de la foi dans toute subalternation des sciences ; identité du « sujet créateur » de la vision béatifique et de la science théologique.

a. — Dans quelle science se trouvent, à la fois, *firma inhaesio* et *visio intellectiva*? Dans la mathématique et là seulement [47], car elle seule procède *propter quid*, dans l'ordre de l'*essence*. Mais dans l'ordre de l'être, il n'en va pas ainsi : *esse quod rebus creatis inest, non potest intelligi, nisi ut deductum ab esse divino* [48]... Or le nom propre de l'être divin *significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum* [49]. Au sens strict du mot, la science métaphysique ne « voit » pas plus ses principes que la science théologique.

---

45. « Cognitio beatifica [matutina] eminenter est scientia subalternans, non solum respectu nostrae theologiae, sed etiam respectu omnis scientiae naturalis... » (*Ibid., prima conclusio*).

46. Lui-même écrit, en effet, au sujet de la connaissance surnaturelle de Dieu, *secundum modum ipsorum divinorum*, par opposition à la *scientia divina philosophorum* : cette connaissance procède de telle manière que :

« ut ipsa divina secundum seipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae nobis est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, inquantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam.

« Et sicut Deus ex hoc, quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, id est simplici intuitu, non discurrendo, ita nos ex his, quae per fidem capimus primae veritati adhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum discurrendo de principiis ad conclusiones, ut sic ipsa, quae fide tenemus, sint nobis quasi pricipia in hac scientia et alia sint quasi conclusiones » (*In Boet de Trin.*, q. 2, a. 2, c).

47. Cfr Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, in I*, 1, disp. 2, art. 5, 5, renvoyant à la *Logique* du *Cursus philosophicus*.

48. *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 1 ; cfr *ib.*, q. 5, a. 2, ad 2 et *De Malo*, q. 16, a. 3, 7^e objection.

49. *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 1, ad 4. Cfr *In de Div. Nom.*, c. 5, 2, n. 660 : « esse commune dependet a Deo... ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius... »

b. — Mais cette obscurité dans l'évidence des principes absolument premiers est liée à une autre propriété de toute science ici-bas.

Bañez vient d'affirmer que toute science, même purement rationnelle, est subalternée à la vision béatifique. Il faut ajouter, je pense, que la foi (pas nécessairement surnaturelle !) joue dans toute subalternation. Expliquons-nous.

L'emprise de Dieu est une emprise totale. C'est pourquoi, écrit encore Bañez, notre théologie peut être une science au sens propre du mot. Sans doute, notre intelligence ne peut jouir ici-bas de la science bienheureuse à laquelle la théologie est subalternée et cela empêcherait la théologie d'être une science, si elle prétendait n'être qu'une science humaine.

En effet, pour que la « perspective », subalternée à la géométrie, soit une véritable science, il faut que celui qui connaît la « perspective » possède aussi la géométrie. Car s'il ignorait celle-ci, sa connaissance des principes géométriques qui fondent la « perspective » manquerait de force et de fermeté : elle ne pourrait s'appuyer que sur une confiance humaine dans le géomètre qui lui enseigne ces principes.

Mais il en va tout autrement de la théologie, subalternée à cette science divine qu'est la vision bienheureuse. C'est Dieu lui-même qui nous « communique » les principes théologiques. Créateur de notre raison, plus intérieur à nous-mêmes que nous-mêmes, il nous fait vraiment part de sa science bienheureuse, moyennant la lumière surnaturelle de la foi dont la certitude passe celle de toute science humaine — sans que nous soit pourtant communiquée ici-bas l'évidence dont jouissent les bienheureux [50].

Bañez souligne justement que l'emprise du Créateur de la raison humaine sur la raison qui lui est subalternée par la foi est plus profonde, plus étroite, que l'emprise de l'*habitus* d'une science sur l'*habitus* d'une autre science au sein de la même intelligence créée.

Nous pensons qu'il faut aller plus loin et reconnaître qu'une certaine foi intervient dans l'emprise d'une science sur une autre science [51].

---

50. « Nostra theologia potest esse scientia, etiamsi non sit simul cum scientia beata (in eodem intellectu). At perspectiva non potest esse scientia, nisi coniuncta fuerit cum scientia geometriae in eodem intellectu. Et ratio huius differentiae est : quia principia theologiae communicantur nobis a scientia beata Dei mediante lumine ordinis supernaturalis, quod est lumen fidei, quae firmior est omni humana scientia, quamvis evidentia scientiae beatorum non communicetur nobis. At vero principia perspectivae, in eo qui caret geometria, non communicantur nisi per fidem humanam, quae ratio assentiendi infirma est... » (*Ibid., Dubium primum, ad primum argumentum*).

51. Cette affirmation s'oppose, semble-t-il, à Bañez, et à saint Thomas qui écrit, sans doute :

« Cuiuslibet scientiae principium est intellectus semper quidem primum, sed non semper proximum, immo *aliquando est fides proximum principium scientiae.* Sicut patet in *scientiis subalternatis,* quia earum conclusiones sicut ex proximo prin-

Certes, lorsque l'arpenteur ou le dessinateur aura appris la géométrie de son professeur de mathématiques, la *fides humana* dont parle Bañez aura disparu, mais quel est le lien qui, dans son esprit, reliera la science de la géométrie à celle de la perspective?

D'une manière plus générale et plus précise à nos yeux : quel est le lien qui relie, chez le physicien, l'expérience à posteriori et le calcul à priori? Le P. Le Blond décelait naguère l'embarras d'Aristote devant la nécessité de concilier le platonisme et la connaissance à partir des principes premiers de l'intelligence avec son propre empirisme et la connaissance à partir du premier donné sensible [52]. Dès 1893, Blondel décelait la même faille et la même liaison dans toute connaissance scientifique, et cette découverte devenait le principe moteur d'une dialectique qui ne s'arrêtera pas avant le suprême aveu, le « *c'est* » qui termine la première *Action* [53].

c. — Avant d'exploiter plus à fond la veine qui se découvre à nos yeux, dégageons un dernier corollaire : quelle est la portée de la « *quasi*-subalternation » de la théologie à la vision béatifique?

Le P. Chenu y voit un grave échec à l'explication du caractère scientifique de la théologie. Si le « sujet » de celle-ci ne se distingue pas du « sujet » de la connaissance subalternante de Dieu, notre théologie, subalternée, ne va-t-elle pas perdre toute autonomie, toute consistance spécifique, en elle-même? La physique, subalternée à la mathématique, ne se confond pas avec celle-ci, parce que l'objet propre de la physique est bien distinct de celui de la mathématique » (*XIII*, 81). Mais en théologie?

A cette difficulté du P. Chenu, Bañez répond d'avance : l'objet de la théologie, au ciel comme ici-bas, est distinct de celui de la vision béatifique.

La connaissance théologique des bienheureux, comme la nôtre, est une connaissance *per proprias species rerum* (nous restons dans la ligne de la « connaissance vespérale »!). Si bien que l'objet de la théologie est « contracté », d'une certaine manière, par comparaison avec celui de la vision béatifique.

En effet, dans la lumière de gloire, Dieu est connu dans toute la pureté, dans toute la plénitude d'intelligibilité qu'il possède en lui-même. Mais lorsqu'il est connu *per species creaturarum*, moyennant le reflet de sa création, il est pour ainsi dire « contracté ». L'objet

---

cipio procedunt ex fide eorum quae supponuntur a superiori scientia, sed sicut a principio primo ab intellectu superioris scientis, qui de his creditis certitudinem per intellectum habet... Sed finis fidei est nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientis scientiam, tunc fient ei intellecta vel scita, quae prius erant tantummodo credita » (*In Boet. de Trin., q. 2, a. 2, ad 7*).

52. Cfr J.-M. Le Blond, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris, 1939.

53. M. Blondel, *L'Action*, p. 53 et sqq.

de la connaissance vespérale de Dieu n'est pas formellement le même que celui de sa connaissance matinale [54].

A première vue, cette réponse paraît inacceptable : n'identifie-t-elle pas la théologie surnaturelle à la métaphysique? Et cependant, croyons-nous, elle est vraie et nous tâcherons de le montrer en exposant le caractère propre, et proprement scientifique, de la théologie.

B. - LA THÉOLOGIE, SCIENCE SUBALTERNÉE DU RÉVÉLABLE

Nous nous acheminerons en trois étapes vers la découverte du sens de cette affirmation et de sa vérité. Nous reconnaîtrons d'abord la vraie nature de la *quasi-subalternation* de la théologie à la vision béatifique, accomplissant le « renversement » suggéré dès la p. 115.

Ce renversement nous permettra de comprendre que la théologie n'est pas science des conclusions déduites des propositions de la foi (*XIII,* 84), mais ***manifestation,*** dévoilement, « révélation », dans l'univers tout entier révélable, de Dieu en lui-même.

Il sera dès lors aisé de comprendre en quel sens précis et vrai, la théologie est *science subalternée du révélable.*

1. *Quasi subalternatio.* — Pour qu'une science subalternée soit parfaitement science, écrit saint Thomas dans un texte que nous avons déjà cité, il faut que la connaissance du savant qui possède cette science soit pour ainsi dire « en continuité » avec la connaissance de celui qui possède la science subalternante [55].

« En science sacrée, remarque le P. Chenu, la *continuatio* qu'opèrent les *per se nota* s'accomplit dans le mystère; elle n'en est que plus étroite, dans la communion d'un identique objet : non pas seulement transmission d'un lot de vérités, mais notification intérieure, selon le mot d'un maître commentateur, Jean de Saint-Thomas » (*XIII,* 82-83).

Nous voici au renversement. Il faut entendre au sens fort ce qu'écrit le P. Chenu et les lignes qu'il cite du P. Labourdette [56] : la *quasi subalternatio* de la théologie à la science de Dieu est *une subalternation créatrice, constitutive de l'esprit du théologien dans l'exercice actuel de son savoir théologique.*

---

54. « Nam ipse Deus, prout relucet in suis creaturis, quasi accidentaliter contrahitur, atque ita cognoscitur per species creaturarum. Quatenus vero cognoscitur lumine gloriae, consideratur eius puritas et substantia secundum quod in se est » (Bañez, *loc. cit., dubium primum, ad tertium argumentum*).

55. « Ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem » (*De Ver.,* q. 14, a, 9, ad. 3. Cfr *supra,* n. 15).

56. « La lumière de la théologie... radicalement lumière de foi, substantiellement lumière de science; mais cela en une telle continuité qu'elle constitue une science tout à fait à part » (*Revue thomiste,* 1946, p. 23; *XIII,* 82).

Cette subalternation s'étend, écrit Bañez, à toutes les sciences, même purement rationnelles, qui sont toutes sous l'emprise de la *cognitio beatifica Dei* [57]. Fidèle écho au *De Veritate* : *ex hoc enim quod Deus seipso fruitur, alia in se dirigit* [58].

Cette subalternation est *créatrice*, qu'on nous excuse de le répéter : loin d'absorber l'intelligence du théologien dans l'Intelligence divine, elle constitue le théologien dans la réalité existentielle de sa science propre et de son exercice personnel [59].

Cette subalternation créatrice fait sentir partout son influence : l'univers entier est créé par le Christ et pour lui (*Col.*, I, 16) et toute connaissance est « le réel qui *se fait connaître* à l'esprit » (*supra*, p. 115). Elle s'exerce cependant d'une manière unique en théologie. Expliquons-nous.

Le P. Maréchal écrivait en 1917 : « La métaphysique est, à mes yeux, la science humaine de l'absolu. Elle traduit immédiatement la saisie de notre intelligence par l'absolu, saisie qui n'est point un joug subi, mais un principe interne de vie [60] ».

« Science humaine de l'absolu », la métaphysique est, d'après le P. Maréchal, « la traduction immédiate », l'expression créée de la Saisie créatrice. Elle est, « dans l'exercice actuel de son activité, mon esprit constitué par la saisie, par l'emprise créatrice de l'Absolu ».

La théologie est l'achèvement, *strictement surnaturel*, de cette emprise [61]. La science du théologien, subalternée à la connaissance béatifique de Dieu, achève surnaturellement, en consentant librement, par la foi, à cette emprise, l'œuvre de la création, à la manière dont l'amour fraternel, qui vient de Dieu, « achève » l'amour divin, selon l'audacieuse formule de saint Jean [62], que reprend si fidèlement le mot de saint Augustin : lorsque nous nous aimons, *erit unus Christus amans seipsum* [63].

Mais, de même que le « Christ unique » de saint Augustin n'arrive au terme parfait de sa croissance (*Eph.*, IV, 13) que par l'amour théologal dont *moi*, j'aime mon frère, en actes, véritablement (*I Io.*, III, 18), ainsi le consentement du théologien à l'emprise surnaturelle de la Science divine n'« absorbe » pas sa théologie en Dieu, mais lui donne pleine consistance en elle-même.

---

57. *Loc. cit.*, *supra*, n. 45.
58. *De Ver.*, *q.* 22, *a.* 1, *ad* 11.
59. Au sens où *Sum. c. Gent.*, l. II, c. 21, second *amplius*, affirme que Dieu constitue en lui-même, et donc « contient » universellement, en soi, la singularité de chaque être et de son acte d'exister.
60. *Mélanges Maréchal*, Bruxelles-Paris, 1950, t. I, p. 289.
61. Le temps et l'espace nous manquent pour expliciter et justifier le caractère strictement surnaturel de cet achèvement et du « passage » de la métaphysique à la théologie, lequel ne peut s'accomplir que par le *pas* essentiellement libre de la foi, sous la motion d'une grâce essentiellement gratuite (même par rapport à l'ordre naturel) de Dieu.
62. *I Io.*,, IV, 7 et 12. Voir aussi II, 5.
63. *In Epist. Ioannis* (*I Io.*, V, 2), t. X, 3, *P.L.*, 35, 2055.

Le « renversement » consiste à reconnaître fermement que l'emprise surnaturelle de la lumière de la foi sur l'effort rationnel du théologien est bien plus profonde que l'emprise de la forme sur la matière. C'est une emprise créatrice. Ce n'est pas malgré elle, mais *à cause d'elle* et *à la mesure de notre acceptation,* que la science théologique, sur la terre et dans le ciel, a consistance en elle-même. L'expression du P. Chenu fléchit quelque peu (et trahit sa propre pensée) lorsqu'il écrit : dans la subalternation de la théologie à la science de Dieu, « nous ne retrouvons pas l'autonomie relative, mais réelle, que le physicien avait vis-à-vis du mathématicien » (*XIII,* 81). Il faut renverser (sous peine de retomber dans la perspective sans issue et inexacte de la controverse *De auxiliis*) et dire : l'autonomie que garde le physicien vis-à-vis du mathématicien est imparfaite en comparaison de la pleine autonomie (on dirait mieux, peut-être, la « parfaite ipséité ») que le théologien *reçoit* de Dieu, son Créateur.

Ce renversement de perspective va nous permettre de comprendre comment la théologie réalise :

2. — *La manifestation de Dieu dans le révélable.* La « manifestation de Dieu moyennant l'assomption des créatures dans la science théologique » dont parle le commentaire sur Boèce (cfr *supra,* n. 40 et 41) doit être rapprochée de l'interprétation, par saint Thomas, d'une métaphore biblique courante au XIII[e] siècle : le mélange de l'eau de la philosophie avec le vin de la théologie [64].

Saint Thomas donne à cette métaphore une portée opposée à celle de saint Bonaventure, et c'est là, une fois de plus, le « renversement », reconnaissant que l'emprise de Dieu est une emprise créatrice.

Prenez garde, disait saint Bonaventure, de ne pas mêler trop d'eau à votre vin : vous n'auriez plus de vin !

Ne craignez pas, répond saint Thomas : vous ne mélangez pas la philosophie à la foi, mais la foi du théologien s'empare des données philosophiques et les convertit en vin. N'ayez donc jamais peur de faire trop de philosophie. Et sachez que, assumée, « convertie », par l'effort du théologien, votre philosophie n'en sera que plus authentiquement et rigoureusement philosophique [65].

Le théologien « assumera » donc la philosophie et la création tout

64. *In Boet. de Trin.,* q. 2, a. 3, ad 5.

65. Cfr le commentaire de *In Boet. du Trin.,* q. 2, a. 3, ad 5 et de son opposition à saint Bonaventure dans *La Communication de l'Etre,* t. I, p. 77-79 et 117, n. 4.

Dans la perspective de ce « renversement » je crois qu'il est possible de définir exactement ce que Blondel entend par la philosophie catholique, de reconnaître la différence, matérielle et formelle, qui la distingue de la métaphysique de l'acte d'être, et de comprendre comment elle est, *materialiter,* identique à la théologie (cfr ce qui est impliqué par le dernier alinéa de la *Somme contre les Gentils,* l. IV, c. 1 : *est autem eadem via ascensus* [*rationis*] *et descensus* [*fidei*]).

entière, *ad manifestationem subiecti scientiae suae, quod est Deus simpliciter.* Cette « manifestation » ne ramènera pas à notre niveau la grandeur de Dieu. La théologie est le contre-pied d'une vulgarisation (toujours le renversement, dont toute la portée est dévoilée dans l'Evangile : *quia revelasti ea parvulis; nisi efficiamini sicut parvuli; maior est in regno coelorum!*). Pénétrer, en l'exprimant scientifiquement, le mystère de Dieu, c'est en découvrir, en reconnaître de plus en plus l'insondable profondeur : *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei...*

La science théologique, nous disait Bañez [66], est la connaissance vespérale de Dieu en lui-même, tournée, comme vers son seul instrument, vers la réalité créée et parvenant à mieux connaître Dieu de la connaissance même dont Lui se connaît, en achevant de donner son intelligibilité à l'univers, en assumant la création dans l'illumination de la Lumière créatrice elle-même [67].

La pratique, essentiellement contemplative (en esprit d'adoration, en exercice actuel de la foi, sans laquelle il n'est pas de théologie pour Bañez comme pour saint Thomas [68]) de la science théologique, c'est donc l'emprise de Dieu s'étendant à l'univers et achevant, Lui, en nous et par nous, sa création en la ramenant à l'unité [69].

Exercice actuel de l'emprise créatrice du Père qui a tout créé par son Fils et pour lui, la pratique de la science théologique ainsi comprise et ainsi cultivée est exactement, croyons-nous, l'exercice du quatrième degré de l'amour selon saint Bernard : non pas seulement aimer Dieu pour Dieu lui-même, mais aimer pour l'amour de Dieu *seul*, aimer de « pur amour » qui inclut nécessairement l'amour de soi-même (et de toute la création) : *diligere se, tantum propter Deum.* Saint Bernard croyait ce quatrième degré réservé peut-être au ciel, mais sainte Thérèse de Lisieux le croit possible « dans le moindre de nos devoirs, dans l'orientation et le sens du moindre instant de notre vie [70] ».

Nous sommes désormais en mesure de préciser dans quel sens la théologie est :

---

66. Cfr *supra*, p. 116.

67. Cfr *In III Sent., dist, 23, q. 2, a.* 1, *ad* 4 et *In Boet. de Trin., q.* 5, *a.* 4, *in corp.* et *ad* 1 et 3, cités *supra*, n. 39, 40 et 41.

68. Bañez, *loc. cit., dubium primum, ad secundum argumentum.*

69. Rapprocher *est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria,* de la *Somme contre les Gentils,* l. II, c. 68 : « quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum » ». Cfr *supra*, p. 122 : la plénitude de la subalternation n'est pas en mathématiques, mais en théologie!

70. Cfr M. J. Nicolas, dans *Revue thomiste,* 1950, p. 288, cité et rapproché de saint Bernard (dernier chapitre du *traité de l'amour de Dieu*), dans *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise,* Louvain-Paris, 1952, p. 8-22. Cfr aussi l'article précédent, n. 3.

3. — *La science subalternée du révélable.*

a. — La théologie est *science,* et science spéculative, au sens le plus fort du mot. Elle est science plus que ne le sont « les sciences », au sens moderne, et plus que la métaphysique, non pas à cause de son évidence, mais à cause de sa certitude absolue : en elle s'accomplit pleinement la saisie de l'esprit par l'Absolu (cfr *supra,* p. 121).

Et cette science est spéculative, non parce qu'elle méprise l'action, la liberté et l'amour, mais au contraire parce qu'en se concentrant sur Dieu, en se repliant sur lui, ou plutôt en s'ouvrant à lui, dans l'unique préoccupation de reconnaître sa vérité, elle est le « seuil germinal », si l'on ose dire, du libre épanouissement de l'amour dans une vie d'action. Son seul souci est « la reconnaissance intégrale » de Dieu et de l'amour de Dieu. Dans la mesure où elle est inflexiblement fidèle à cet unique effort, dans la mesure où l'étude du théologien conduit son intelligence jusqu'au bout de l'obéissance à la foi *in obsequium Christi,* la théologie spéculative s'achève en charité [71].

b. — La science théologique est subalternée à la science que Dieu a de lui-même et de son œuvre. Saint Thomas l'appelle *quasi subalternata.* Il ne veut pas dire par là que la subalternation de la théologie à la science de Dieu est moins étroite et moins parfaite que la subalternation au sens d'Aristote, mais, au contraire, qu'elle est, analogiquement, plus parfaite et que la théologie, au ciel et dès ici-bas, est *pleinement* subalternée, parce qu'elle est subalternée à la Science créatrice de sa propre authenticité théologique et scientifique [72].

---

71. Rapprocher de « la reconnaissance intégrale » de l'Amour par saint Ignace de Loyola au terme des *Exercices Spirituels.* Elle s'achève par une prière demandant à Dieu de nous prendre, de nous donner son amour et *rien de plus* (esta me basta). Les toutes dernières pages de l'*Histoire d'une Ame* (été de 1897) éclairent singulièrement le sens et la portée de la suprême prière de saint Ignace.

72. Le vrai point de vue de saint Thomas fut très tôt perdu de vue par les thomistes, par exemple par Bernard d'Auvergne et Jacques de Metz (après M. Schmaus, nous l'avons signalé nous-même, pour la théologie trinitaire de ce dernier dans *La Communication de l'Etre,* t. I, p. 136-140). Il se retrouve, par contre, avec une fidélité remarquablement pénétrante, chez les premiers disciples, tels Jean Quidort et Guillaume de Peyre de Godin.

Cfr l'étude encore inédite du P. C. Dumont sur *La théologie comme science chez les Scolastiques du XIII^e siècle.* Nous ne résistons pas à la tentation de lui emprunter les citations suivantes de ces deux thomistes. Jean Quidort écrit :

« Intelligendum ergo est quod una scientia dicitur alteri subalternari tripliciter, scilicet aut ratione subiecti, aut ratione modi, aut ratione finis. Primos duos modos ponit Philosophus in secundo Posteriorum, tertium in primo Ethicorum ».

Il continue un peu plus loin :

« Sed quia Philosophus non novit quomodo viatores fideles Deum cognoscunt (per lumen fidei) obscure et in aenigmate, in patria vero a beatis cognos-(citur manifeste et) clare, ideo istum secundum modum non posuit inter scientiam sub(alternatam et scientiam subalternantem). Sed si novisset istud secundum, certe posuisset ».

Ce dernier passage est difficilement lisible dans *Mazar. 8891,* fol. 1b-1c, et le

Alors que toutes les sciences humaines subalternées à d'autres *in eodem intellectu* (cfr *supra*, n. 50) resteront toujours séparées par une faille insurmontable de la science subalternante (irréductibilité de la physique aux mathématiques, de l'expérience au calcul, de l'à posteriori à l'à priori), il n'en va pas de même de la théologie. Le jour où la vision se substituera à la foi (comme le fruit se substitue à la fleur, non pas comme un produit meilleur se substitue à un autre de moindre qualité), dans le même esprit (*in eodem intellectu*), sans nulle confusion, sans nulle faille, se réalisera l'unité parfaite de notre connaissance avec la connaissance de Dieu — *et in lumine tuo videbimus lumen* : ce sera, dans le même présent éternel de la communion des saints, avec le Père et avec son Fils Jésus Christ, le « matin » de la vision béatifique et le « soir » de l'achèvement de la théologie, de la science parfaite de la création dans la pleine lumière de la Résurrection.

Avant cet achèvement et orientée vers lui, la science théologique connaîtra une tension, décelée plus haut (p. 117-119) et qu'on vient de rappeler, entre les deux aspects de toute science : aspect pneumatique et aspect noétique, dans la terminologie de Blondel [73], la tension entre la « positive » et la « scolastique ».

Précisons avec le P. Chenu (*XIII*, 94-95, 98 et 105-106) et avec la préface d'Etienne Gilson (*XII*, 9) : tension entre le courant augustinien qui, au XV^e siècle, se fait jour dans la *devotio moderna* (réaction contre la Scolastique du XIII^e siècle) et la Scolastique aristotélicienne qui trouve, dans le thomisme, son expression la plus parfaite.

P. Dumont le restitue d'après le texte rigoureusement parallèle de Guillaume, lequel s'inspire étroitement de Jean Quidort.

Voici ce texte (Bologne, *Archig. A. 986*, fol. 2a) :

« Dico ergo quod nec primo modo, nec tertio theologia subalternatur scientiae beatorum. Non primo modo, quia Deus est subiectum utrobique, nec tertio modo quia utrobique est idem finis, scilicet Deus, sed solum secundo modo ista scientia subalternatur scientiae beatorum quia ibi videtur altiori modo, scilicet per lumen gloriae, hic autem per lumen aenigmaticum, scilicet fidei. Licet autem hoc sit essentiale scientiae subalternanti quod de subiecto altiori modo determinet quam scientia subalternata, tamen hoc potest fieri dupliciter:

— uno modo, quia scientia subalternans dicit « propter quid » de quo scientia subalternata dicit « quia est ». Hoc locum habet in istis scientiis quae procedunt per lumen naturale rationis;

— alio modo, quod illud quod in scientia subalternata obscure cognoscitur, clare cognoscitur in scientia subalternante. Sed quia Philosophus non novit quomodo fideles viatores cognoscunt Deum per lumen fidei obscure et aenigmatice, et quomodo in patria cognoscunt clare et manifeste, ideo non posuit istum modum ».

Ces textes suffisent à montrer combien l'étude du P. Dumont confirme et complète heureusement celle du P. Chenu. Son auteur attendra-t-il longtemps encore avant de la publier?

73. Tension, par exemple, entre les sciences positives et les sciences exactes — et qu'on retrouve à l'intérieur de celles-là comme de celles-ci (par exemple : aspect expérimental et aspect à priori des mathématiques).

Cette précision est encore insuffisante : que faut-il entendre exactement par théologie positive? Nous opposant quelque peu au P. Chenu et précisant même la manière dont nous nous exprimons ailleurs [74], nous n'appellerons pas théologie (scientifique) positive la préparation théologale à l'exercice de la science théologique. Cette préparation n'est pas encore science, elle est à la source de la théologie. Elle est l'*auditus fidei*, à la fois enseignement du magistère (et pas des théologiens comme tels) et accueil de cet enseignement par les « fidèles » [75], *catéchèse* à la fois active (*ex parte docentis Ecclesiae)* et passive (si l'on peut dire! *ex parte credentis Ecclesiae*).

C'est cette catéchèse et cette initiation des catéchistes laïques comme des jeunes clercs à la dispensation de la catéchèse qui constituent, en amont de la science théologique, la *theologia matutina* d'où procédera, l'après-midi, la *theologia vespertina*. Nous l'avons vu plus haut (p. 116), cette théologie matinale est, au ciel, la vision béatifique d'où dérive une autre connaissance, la « science » des bienheureux : sous l'emprise de la vision béatifique, leur raison continue de s'exercer et de connaître, d'éclairer, de posséder le monde en l'assumant dans le *lumen gloriae*. Ici-bas, cette « théologie matinale » est la foi, l'adhésion de l'esprit à Dieu, engendrant l'exercice de la science théologique proprement dite.

Mais la différence entre les deux théologies n'est pas (contre Roger Bacon et Robert Grossetête : *XIII*, 27-28) la différence entre le commentaire (scientifique) de l'Ecriture et celui du *Livre des Sentences* ou de n'importe quelle *Somme théologique*. Elle est beaucoup plus profonde : catéchèse et préparation méthodique à la catéchèse, la *theologia matutina* n'est pas encore science. Elle est plus que cela. Elle est l'effort, guidé et soutenu par les évêques exerçant le pouvoir de magistère, des fidèles, des clercs et des prêtres eux-mêmes écoutant l'Eglise dans les documents de l'Ecriture et de la tradition et dans la voix vivante du Magistère.

Cette préparation théologale à la théologie ne peut pas être un cours ajouté à d'autres cours. Elle est bien « matinale » car elle doit se faire au matin de la théologie scientifique. Nous voulons dire qu'elle doit préparer la science théologique avant l'entrée en théologie et que sans cesse, elle doit se renouveler à longueur de mois et d'années, tout au cours de l'étude théologique. Ce qu'elle doit être ou plutôt comment elle doit commencer, nous le dirons aux toutes dernières lignes de la conclusion.

Cette première mise au point étant faite, il faut préciser davantage encore. La théologie positive (dialectique, « pneumatique ») que nous distinguons ici de la théologie scolastique (métaphysique, « noétique ») n'est pas constituée par les cours d'exégèse et de patristique tels

74. *La Communication de l'Etre*, t. I, p. 97-99.
75. Au sens où saint Thomas oppose philosophes et *sancti* ou *fideles*.

qu'on les fait aujourd'hui dans les universités et les séminaires. Nous oserons dire qu'elle commence à peine de naître aujourd'hui et qu'elle se développera dans la mesure où les théologiens acquerront la science de l'histoire et assumeront sa « dialectique » comme ceux du XIII^e siècle assumèrent la science d'Aristote et sa « métaphysique ».

Par opposition à la théologie scolastique *de l'être* et de l'adoration, cette théologie positive sera celle *de l'agir* et de la conversion. En cela elle continuera la théologie augustinienne, l'effort d'Augustin pour réfléchir à fond l'histoire de sa propre conversion — tandis que la théologie scolastique continue l'effort de saint Thomas converti se tournant plus directement vers la contemplation de Dieu lui-même [76].

Cette théologie positive ne pouvait se développer au moyen âge, sous le régime antique d'un univers grec et géométrique que soulevait déjà, mais sans le faire encore éclater, le ferment chrétien. Elle ne le pouvait pas davantage au temps de la Renaissance et de la floraison des humanités « anciennes ».

Ce temps est désormais révolu et un historien louvaniste n'a peut-être pas tort de situer la césure décisive au temps de la Révolution française — et de l'expansion industrielle. Dans le mythe antique, Prométhée dérobait le feu du ciel. L'homme, aujourd'hui, donne au ciel une nouvelle étoile.

C'est pourquoi le temps est venu d'un progrès nouveau, décisif, en théologie comme dans le champ du savoir humain : une épuration de la métaphysique et de la théologie de l'être, dans un sens plus profond, plus religieux, de la transcendance de Dieu de l'intériorité du réel — en même temps qu'une extension de la théologie au champ du devenir et de l'histoire. Extension préparée par la philosophie de Maurice Blondel [77] et dont une première réalisation s'offre à nous, par exemple, dans la *Dialectique des Exercices Spirituels* du P. Fessard.

Ces deux théologies, de l'être et de l'agir, sont strictement complémentaires. La première se développera dans la ligne de saint Jean, de saint Bonaventure, de l'*intellectualisme* de saint Thomas. La seconde, dans la ligne de saint Paul, de saint Augustin, des *Exercices* de saint Ignace. La métaphysique assumée par la première expliquera le mouvement de l'univers par la tension entre l'Acte pur et la pure

---

76. Comme nous l'avons déjà insinué et comme nous le répéterons encore plus bas, entre ces deux théologies existe une *tension*. La théologie dialectique n'éliminera jamais la Scolastique. Elles sont indissociables. Il y a toujours eu, latente, *in actu exercito*, de la théologie dialectique au sein de la théologie métaphysique. Il y aura toujours de la théologie métaphysique « exercée » au sein de la théologie dialectique.

77. La distinction ici proposée peut aider à mieux comprendre Blondel lui-même et la distinction entre *L'Action* et la trilogie. Dans la trilogie, la pensée blondélienne a mûri, mais il s'est aussi produit une certaine confusion entre le dialectique et le métaphysique qui, s'impliquant mutuellement, restent pourtant ici-bas très irréductibles l'un à l'autre.

puissance. Dans la perspective dialectique assumée par la seconde, la tension qui commande le mouvement de l'univers est la victoire de l'Amour sur le péché [78].

c. — Reste à mettre au point la notion de *révélable*.

Le révélable, c'est l'univers, toute la réalité connaissable par toutes les sciences humaines [79], destinée à être *assumée* par l'effort scientifique du théologien ramenant, dans la lumière divine de la foi, le monde entier à l'unité de la connaissance créatrice [80]. Cet effort part de Dieu « théologalement présent » dans l'intelligence du théologien, « se manifestant » lui-même en lui-même; il part aussi de la création, en particulier du monde sensible qui « manifeste » Dieu, comme les mouvements de notre gorge et les sons de notre voix « manifestent » notre pensée qui « se manifeste » en s'exprimant par eux [81].

Ceci permet de comprendre dans quel sens la théologie est science du « révélable ». *Primo et per se,* elle est la science *de Dieu,* mais elle déploie son effort scientifique et tend à la *resolutio* de ses conclusions dans l'unité de son Principe qui est identiquement son Sujet, en assumant la multiplicité de la création dans l'unité divine de la Lumière incréée et de l'Amour créateur [82].

C'est pourquoi le P. Chenu a raison de ne pas voir dans la théologie une « science des conclusions *révélables* » qui serait *séparée* de la foi, connaissance du *révélé*. Il a raison encore de définir le révélable : « tout ce qui est susceptible d'être connu à la lumière de la révélation ». Mais il ne va pas jusqu'au bout de la pensée de saint Thomas et de sa propre pensée lorsqu'avec Gilson il voit, dans la distinction entre *revelatum* et *revelabile* « la distinction entre ce qui, de droit et à priori, relève de la révélation parce que de soi il dépasse le pouvoir de la raison, et ce qui, de fait, dans l'économie du salut, quoique hors ce révélé exprès, a été proposé par la parole de Dieu pour réaliser ce salut, telles par exemple des vérités d'ordre rationnel et philosophique » (*XIII,* 83).

La vraie perspective dans laquelle prennent tout leur sens la « quasi-subalternation » de la théologie à la vision béatifique et la « révélabilité » de l'univers est, croyons-nous, celle de l'épître aux Ephésiens (III, 19), telle que la comprend le P. Benoît dans la *Bible de Jérusalem*. Il traduit : « et vous entrerez *par votre plénitude* dans

78. Rapprochez l'un de l'autre le « mouvement » des *Exercices Spirituels* et celui de l'épître aux Romains.

79. *Sum. Theol., I^a,* q. 1, a. 3, ad 2.

80. *In Boet. de Trin.,* q. 6, a. 1, sol. III.

81. Cfr *In Boet. de Trin.,* q. 5, a. 4, *in corp.* et ad 1, 3 et 8. La théologie connaît les réalités divines *secundum quod ipsae seipsas manifestant.* Elle étudie les créatures matérielles *secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio; assumit (angelos et ceteras creaturas) ad manifestationem subiecti* (c'est-à-dire de Dieu lui-même).

82. Comparer à la victoire de la forme, *supra,* n. 69.

toute la plénitude de Dieu ». Ainsi s'exerce la royauté du Christ : sous l'emprise surnaturelle du Père qui a tout créé par lui et pour lui, l'univers grandit et tend à sa plénitude naturelle, afin que *toutes choses* Lui soient soumises ; alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous (*I Cor.*, XV, 28).

L'exercice de la science théologique et de sa subalternation assumant le révélable, c'est exactement, croyons-nous, le moment intellectuel [83] de notre collaboration à l'œuvre royale du Seigneur et à l'avènement du Règne de Dieu.

Durcissons quelques formules : la science théologique est à la fois science de Dieu et science de l'univers. Elle est d'abord (*prioritate naturae*) science de Dieu subalternée à la vision béatifique, *secundum intentionem* ; elle est ensuite science de l'univers *révélable, secundum expressionem suae intentionis* : théologie (métaphysique) de *l'être* et théologie (dialectique) de *l'agir*.

Les deux théologies sont *spéculatives* ou plutôt *contemplatives*. Leur but n'est pas de conduire notre action et de la rendre efficace, mais de reconnaître la vérité. Cette reconnaissance, éclairée et entraînée par la lumière de la foi et par sa motion intérieure, ne s'achève pas *d'elle-même* en amour et en action : elle nous mène au point où *Dieu lui-même* engendrera en nous et achèvera l'amour « dans *nos* actes de *son* amour » [84].

L'assomption théologique de l'univers révélable dans la lumière de la révélation est à la fois glorieuse et pénitente, comme le mystère pascal du Seigneur mort et ressuscité : elle est à la fois la sérénité contemplative de la théologie scolastique de l'être et l'effort de conversion de la théologie dialectique de l'agir.

Il nous plaît de souligner en terminant le caractère pénitent, assuré du triomphe de la croix sur le péché du monde, de cet effort d'assomption du monde ; le monde philosophique et politique assumé par la science de l'Eglise au XIII^e siècle est le monde du rationalisme aristotélicien et de l'empire païen restauré, dans son droit et son esprit, par les légistes de Frédéric II (*XIII*, 102).

Au XX^e siècle, au temps de l'orgueil de l'homme dans l'angoisse de son impuissance et dans l'exaltation de sa grandeur plus que prométhéenne, les théologiens vont-ils douter qu'ait été remportée pour toujours la victoire du Christ sur le monde qu'il leur est demandé et donné de ramener à Dieu en l'assumant dans la lumière de leur foi ?

C. - CONCLUSION

Que doit faire un théologien qui ne doute pas de la victoire du

83. Qui s'achèvera, *secundum viam resolutionis*, en un déploiement de charité : cfr *La Communication de l'Etre*, t. I, p. 174-177 et le livre III du tome II, à paraître bientôt.

84. Cfr *I Io.*, IV, 7a et 12b.

Seigneur? En d'autres termes, que doit être la source matinale, à la fois lumineuse et vivante, de la science théologique (*supra*, p. 125)?

Ce qui, au début du XIII^e siècle, fait face à l'entrée d'Aristote et, sans paradoxe, la rend possible et vitale en chrétienté, c'est l'inspiration créatrice d'un réveil évangélique (*XIII*, 103). La théologie, la science théologique, n'est concevable et réalisable que par et dans une foi en pleine efficacité (*fides quae per caritatem operatur* : *XIII*, 106).

Ces deux phrases du P. Chenu ont une importance décisive. Elles nous avertissent de ne pas retourner au passé, de ne pas vouloir copier François et Dominique, de ne pas vouloir répéter ou transcrire Thomas et Bonaventure. Elles nous avertissent de ne pas « proclamer » la nécessité d'un réveil évangélique au XX^e siècle et de ne pas en « annoncer » l'imminence. Elles nous invitent *à l'accomplir* en l'accomplissant elles-mêmes.

Le thomisme, « beau fruit de la seule renaissance qui ait réussi en chrétienté », écrit le P. Chenu à la dernière ligne de son livre. Prise à la lettre cette expression est exacte : elle oppose la réussite *passée* du XIII^e siècle à la renaissance *en cours aujourd'hui* (depuis les siècles de la Renaissance et de l'apparition de la « philosophie moderne »).

Nous voici, en effet, semble-t-il, au moment où la prise de conscience de la réalité de l'histoire et de la dimension historique du réel rend possible et nécessaire un nouvel essor de la science théologique : à côté de l'assomption de la métaphysique de l'être, l'assomption de la dialectique de l'agir.

Ainsi pourra s'élaborer la théologie du Christ et de l'histoire humaine, dont la *Tertia* est comme l'ébauche et qui est le complément nécessaire de la théologie de Dieu et de son œuvre.

C'est dans ce sens, croyons-nous, que s'expliciteront la nature de la théologie et sa structure, que cherchent à élaborer, après saint Thomas, des théologiens comme le P. Mersch, le P. Rondet et le P. Chenu lui-même. Il y aura toujours, en science théologique, une tension ici-bas irréductible entre le noétique et le pneumatique, entre la théologie de Dieu (assumant une métaphysique de l'être) et la théologie du Christ (assumant une dialectique de l'action) [85].

Dans cette perspective, voici venu le temps où commence de s'élaborer la théologie du travail. Comment ne pas reconnaître surtout que, si le temps de l'étude du latin (et même du grec) n'est pas révolu, celui des humanités *anciennes* est dépassé? Nous y avons fait allusion en passant (*supra*, p. 126). Cet aveu est plein d'espoir pour un chrétien : au temps où s'achève en s'inversant

85. Nous ne rétractons rien de ce que nous écrivions naguère dans *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise* (p. 77-100, surtout 77-79, 84-87, 97-99), mais il y a lieu d'expliciter davantage et de préciser le rapport, en théologie, de l'abstrait et du concret, à la lumière de la distinction et de la liaison entre métaphysique de l'être et dialectique de l'action.

la révolution copernicienne, au temps où l'homme apprend d'expérience que le géocentrisme est faux, mais qu'il est capable de lancer de nouvelles étoiles et d'explorer les espaces interstellaires ou de faire exploser la terre, les humanités ne peuvent plus être celles des humanistes ; le désintéressement de la culture ne peut plus être la sérénité égoïste et païenne des sages antiques servis par le travail des esclaves. Mais à l'époque où la technique de la physique nucléaire, de la génétique, de la psychanalyse et du serum de vérité menace d'asservir l'homme au monde matériel par la réussite même de son effort de conquête et de domination, quelles humanités vraiment humaines, vraiment désintéressées, vraiment contemplatives, sont possibles, sinon des humanités chrétiennes informées par la charité et par la contemplation théologique assumant la création tout entière dans la lumière surnaturelle de la Vision créatrice ?

Le temps est révolu où l'on pouvait rêver d'une chrétienté « établie » ici-bas, Thabor devenu permanent, somptueuse antichambre terrestre (*splendor monachici ordinis; praelibatio futurae visionis)* de l'au delà dans un monde sans histoire. Le monde, aujourd'hui, est travaillé par le germe que porte en lui « l'aristotélisme intégral » du XIII^e siècle, qui éclôt dans l'humanisme païen de la Renaissance, qui se développe *démesurément* dans les faciles clartés de l'*Aufklärung*, dans l'expansion du marxisme, la fascination de la cybernétique, des robots et de l'automation. Le monde antique qu'au-delà du moyen âge nous prolongerions volontiers, avec M. Lousse quoiqu'en un sens différent de lui, jusqu'aux approches de la Révolution française, est en train d'éclater sous la pression de cette démesure, de cette ὕβρις. Et voici qu'en éclatant, le cercle, jusqu'ici fermé, s'ouvre. Le monde d'aujourd'hui, même en Occident, n'est plus ce monde chrétien dont leur impiété même ne coupait pas entièrement les libertins, mais dont les frontières, fermées aux autres mondes, semblaient être les frontières mêmes de l'Eglise catholique (par exemple, liaison des missions et du *Padroado*).

A cause de « l'éclatement » du monde, dans l'Eglise d'aujourd'hui, dont les fidèles sont dangereusement (et parfois funestement) mélangés aux autres hommes, un réveil évangélique ne peut plus être qu'un réveil *universellement* missionnaire — et non plus simplement croisade contre les Albigeois, expansion franciscaine, contre-réforme ou mission des prêtres des missions « étrangères ». Les fils de saint François et de saint Dominique furent nommés frères mineurs et prêcheurs. Ceux de Charles de Foucauld seront les petits frères *universels*.

Cet essor missionnaire ne se fera pas sans heurts, sans souffrances, ni sans échecs. Il ne se fera que si chacun accepte et ses propres limites et celles des autres, et ses propres faiblesses et celles des autres. Il ne faut pas s'étonner ni s'affliger de l'impuissance des prélats cis-

terciens en brillant équipage à atteindre et à toucher les Albigeois (cfr *supra,* p. 1019). Il faut savoir que la pauvreté extérieure de saint Dominique eût pareillement échoué sans la pauvreté de son cœur, sans sa pauvreté filiale et obéissante d'enfant du Père et de son Eglise (voir en particulier les nuances si justes et si importantes de *XIII,* 104). Sans le soutien et la bénédiction du Pape Innocent III, saint François n'aurait fait que hâter l'effondrement des murs chancelants de l'Eglise de son temps.

*
* *

Voici que se dégage la vraie conclusion des deux livres du P. Chenu. Elle ne peut être qu'une conclusion pratique, au-delà des livres et des discours. Car telle fut et reste l'intention de l'auteur : « rendre lumineuse ' l'actualité ' permanente, la *présence* de l'Evangile, en travail dans l'Eglise, au bénéfice de la théologie ». C'est bien le nœud de sa pensée, et, mieux, le nœud de la vie de l'Eglise. Ce qui compte avant tout, avant tous les conflits, avant toutes les différences, c'est la continuité de cette vie théologale qui se noue dans son œuvre, ou plutôt dans la collaboration à laquelle, à travers son œuvre et par son effort, un Autre que lui nous convie. « Sous les différences, nous écrivait le Père, il faut marquer la continuité des tissus : *saint* Augustin, *saint* Bernard, *saint* François, *saint* Thomas, et la suite... Après le moyen âge, *saint* Ignace etc., jusqu'au Père de Foucauld ».

La vraie conclusion est dans le mot souligné à cinq reprises par le P. Chenu. En termes ignatiens, elle est dans la décision de faire les *Exercices spirituels,* pour « chercher et trouver la volonté [86] de Dieu ». En termes thérésiens, elle est Jésus lui-même, voie petite et infiniment grande de toute sainteté, c'est-à-dire de tout apostolat.

Mais pour croire à l'amour que Dieu a pour nous et dans lequel il nous réunit en achevant l'unité de l'univers *(I Joh.,* IV, 16), il faut aller au désert — grotte de Catalogne, sables du Sahara, carmel de Normandie, solitude du Calvaire (*ut quid dereliquisti me*) —; il faut que le grain de froment pourrisse en terre pour ne pas rester seul. Alors, pour mêler les mots du P. Chenu à ceux de saint Jean, comme saint Thomas associait les paroles du Seigneur aux arguments d'Aristote, nous serons assumés dans « cette *communion* » avec « *saint* Augustin, *saint* Bernard, etc. », avec « nos frères, clercs, moines ou laïcs, vivant ' évangéliquement ' et ' théologalement ' », et qui est « avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ ».

Eegenhoven-Louvain André Hayen, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

86. Qu'il faudrait pouvoir écrire avec un *V* à la fois majuscule et minuscule comme le mot *bonum* dans la définition thomiste de l'amour : *velle alicui bonum,* comme le mot voie dans le message de sainte Thérèse de Lisieux.

Unité et diversité des signes de la Révélation

L'Eglise catholique attache manifestement une souveraine importance aux signes de la Révélation divine. Le Concile du Vatican a prononcé à leur sujet des affirmations définitives. Plusieurs fois dans la suite, le magistère est intervenu pour maintenir la rigueur de ses propositions. Dans l'encyclique « Pascendi » est dénoncée l'erreur de ceux qui fondent la foi sur une pure expérience interne, sous prétexte que Dieu ne peut être objet de science ni s'insérer dans l'histoire (Denzinger, 2072, 2081). Le serment antimoderniste reprend les propres termes du Concile sur l'existence des arguments externes de la Révélation et souligne, entre autres, que les signes sur lesquels repose notre foi demeurent valables pour toute intelligence « etiam huius temporis » (Dz., 2145). Par deux fois l'encyclique « Humani generis » revient sur la même doctrine; elle parle expressément de signes externes et de signes divins (Dz., 2305, 2320).

De son côté, la théologie s'est préoccupée des divers signes de la Révélation. Mais parce que ceux-ci sont dits « arguments » pour notre foi, l'étude qu'on en a faite s'est déroulée surtout selon la perspective apologétique. C'était du reste là une tâche urgente et nécessaire qui s'imposait en premier lieu. On admettra cependant sans difficulté que ce point de vue n'est pas le seul possible. Indépendamment de toute référence à la conversion ou à la légitimation rationnelle de la foi, il est loisible de considérer le miracle, la prophétie, l'Eglise vivante, comme des actes à ce point liés à la Révélation qu'ils en sont, — d'une manière qu'il s'agirait du reste de préciser —, l'expression significative. Tandis que l'apologétique s'efforce d'indiquer *comment* les signes conduisent à la foi, une étude poussée sur un autre plan aurait à dire *pourquoi* la Parole divine entraîne, comme une suite inévitable, l'existence de signes : point de vue dogmatique, par conséquent, qui trouve sa place dans une recherche concernant la Révélation prise en elle-même.

L'avantage d'une réflexion orientée en ce sens nous paraît être d'organiser en unité parfaite tous les signes et de donner en même temps raison de leur multiplicité. En effet, rien, du moins à première vue, ne semble indiquer le rapport qui pourrait exister entre le miracle d'une part et la prophétie de l'autre; encore moins devine-t-on d'emblée la relation qui demeure entre ces deux signes et l'Eglise. Or ce rapport existe; disons mieux : il doit exister. Car ce n'est pas au hasard que la Vérité se dévoile; et il y a une logique des faits divins, qui n'est peut-être pas ce que les hommes d'abord décident, mais qui n'en repose pas moins sur l'immutabilité même de Dieu et l'ordre de sa créature.

Les notes qui suivent tentent de montrer cette cohésion nécessaire dans des faits apparemment disparates. Elles présentent tout d'abord à part chacun des signes, mais veulent ne pas les disjoindre de leur origine, de manière à mieux en saisir à la fois l'unité et la diversité. Le point de départ sera l'idée même de Révélation. Au terme, nous trouverons, comme c'est inévitable, Celui vers qui tout converge : le Christ. Mais dans notre cheminement déjà, nous aurons soin de percevoir toujours la Révélation vivante, dans une Personne qui assume toutes les directions de l'humanité parce qu'elle en est la Tête.

La Révélation est Parole de Dieu. Gardons ce terme de *Parole,* mais en nous rappelant que la Parole divine est toujours efficace. La Parole est donc, pour celui qui l'entend, une existence nouvelle : autrement, la Révélation ne serait pas Parole de Vie (*Joh.,* VI, 64, 69; *Act.,* V, 20; VII, 38). Elle ne change rien en Dieu, mais c'est l'homme et le monde qui changent lorsque Dieu, envoyant son Esprit, recrée la face de la terre.

Nous savons que ce changement du monde n'est rien d'autre, en sa racine, que l'Incarnation achevée dans le temps par les gestes salvifiques du Seigneur aboutissant à sa Résurrection. Par le Christ, il existe désormais une nouvelle création (*II Cor.,* V, 17; *Gal.,* VI, 15), un temps nouveau et plénier (*Gal.,* IV, 4; *Ephés.,* I, 10).

Mais si la création est remodelée, il y a donc une Nature nouvelle; et si le temps a pris une autre direction, c'est qu'il y a une nouvelle Histoire. Nature et Histoire : deux vocables que nous prétendons bien n'emprunter à aucune philosophie, mais que nous tirons simplement des contextes scripturaires en les explicitant au sens de notre époque.

Dès lors une question se pose. S'il est vrai que Nature et Histoire sont totalement transformées par le Verbe de Dieu, — et cela non seulement depuis le fait temporel de la naissance de Jésus, mais dès l'aurore de la création —, ne doit-on pas admettre que des *signes visibles* de cette totale nouveauté apparaissent nécessairement?

Rien ne le postule, à vrai dire, à priori. Car le mystère divin n'est pas de soi perceptible au sens. Ni la divinité du Christ, ni la lumière de foi, ni la grâce, ne tombent sous l'emprise directe de ce monde empirique. Cependant, l'insertion, dans ce monde empirique, du fait nouveau de l'Incarnation, de la foi vivante et de la grâce en acte, n'entraîne-t-elle pas des conséquences, dont le rententissement va jusqu'à bouleverser, en quelque sorte, ce monde que nos sens construisent et cette durée que notre mémoire ordonne? Les *signa divina,* dont le Concile proclame l'existence, ne seront-ils pas précisément les nécessaires manifestations, — étonnantes assurément pour nous dans l'apparent désordre qui en résulte — d'une Nature, où tout ne rejoint plus nos calculs expérimentaux et nos lois explicatives, et d'une His-

toire où l'*après* ne s'explique plus par l'*avant*, mais dans laquelle, au contraire, il arrive que le temps futur soit seul capable de donner un sens à l'événement qui précède?

Appelons donc provisoirement « miracles » les signes dans la Nature, et nommons « prophéties » les signes dans l'Histoire. Et demandons-nous si la Révélation, absolument parlant, n'entraîne pas, comme son effet normal, une explosion de miracles et un faisceau de prophéties.

I. NATURE ET MIRACLE

Le miracle s'offre toujours à la réflexion sous deux aspects bien différents.

On peut regarder le prodige, qui en est l'élément sensible, comme un fait brut, étonnant, qui bouleverse des situations jugées normales dans l'ordre de la nature. C'est ainsi que l'apologétique envisage le signe miraculeux.

Mais on peut aussi regarder le prodige sous cet aspect, totalement opposé, qu'il offre dès l'abord au vrai croyant : celui de la *normale* transparence du fait du Salut à travers ce monde empirique. C'est-à-dire, en d'autres termes, qu'à côté d'une apologétique du miracle — apologétique actuellement de plus en plus rigoureusement construite et de plus en plus parfaite — il en existe aussi une dogmatique qu'il s'agirait d'élaborer [1].

Celle-ci se poserait d'emblée sous la visée surnaturelle, dans la perspective de cette existence nouvelle, de cette mutation de la créature, que réalise le Verbe Incarné par sa naissance au monde. Or cette naissance, ne l'oublions pas, se poursuit dans une Résurrection. Là, tout s'achève et le renouvellement s'accomplit. Le statut définitif du Seigneur ressuscité est l'existence même, la réalité du grand bouleversement cosmique dont la Nature reçoit la marque de façon indélébile. Il y a un fait métempirique qui gouverne, invisiblement mais irrévocablement, l'ordre de ce monde. Le Christ est ressuscité et rien à jamais ne peut faire que la Nature n'en soit elle-même, jusqu'en sa racine, fondamentalement renouvelée.

Dès lors notre question générale se fait plus précise : tout miracle ne serait-il pas un geste de résurrection, devenu possible dans une Nature que gouverne le Ressuscité? La jambe boiteuse qui se redresse, le corps qui élimine la tumeur, le pain qui se multiplie, ne sont-ce pas là autant d'effets *normaux* d'une puissance métempirique qui interfère déjà avec l'ordre de ce monde?

---

1. Cette question manque, nous semble-t-il, dans nos traités. Elle devrait trouver sa place dans l'anthropologie surnaturelle (*de Deo elevante*) et susciter la recherche à propos de ce qu'on appellerait peut-être l'élévation de l'homme au sein d'une Nature elle-même transformée.

Trois considérations nous portent à envisager ainsi la portée dogmatique du miracle. Nous les tirerons des récits évangéliques, d'une parole significative de Jésus, et de la nature des choses en elles-mêmes.

a) *Les récits évangéliques.*

Un premier pas vers la réponse sera fait, si nous montrons tout d'abord le lien qui unit le miracle, de façon intrinsèque, au Royaume de Dieu dans sa réalité.

Les miracles qui coulent comme spontanément des mains du Christ ne sont rien d'autre que les effets sensibles, saisissables aux yeux, de la présence du Règne sur la terre. Car Jésus ne fait pas tant ses miracles *pour* amener les foules au Règne qui s'instaure — qu'on se rappelle le constant refus des signes demandés comme preuve —, mais les miracles se font spontanément *parce que* le Règne est au milieu des hommes. Ils sont la transparence inévitable du fait surnaturel à travers la matière qui le reçoit et qui, du coup, éclate en ses limites.

Qu'il nous soit permis d'insister un peu sur ce point. Trop souvent, l'on présente les signes divins de l'Evangile comme des pièces étrangères en quelque sorte à la Révélation elle-même. Ils en sont l'attestation, c'est bien entendu, mais non pas comme la signature du témoin fait la valeur d'un acte authentique ou comme l'habilitation du disciple par le maître garantit la correcte transmission d'une doctrine. Moins encore suffit-il de dire que les miracles procèdent de charismes rares et merveilleux qui confèrent autorité à un thaumaturge. Car on ne voit pas réellement le lien qui existe entre le fait de la Révélation et l'événement prodigieux qui l'authentiquerait de façon purement extrinsèque. Quoi qu'on pense, l'objection n'est pas sotte qui compare le raisonnement classique sur le miracle à celui que ferait un professeur voulant prouver la vérité de la théorie qu'il enseigne par l'exhibition éblouissante de tours d'escamotage. Nous savons très bien que l'on répond à cette objection plutôt ironique en niant la parité entre les deux situations. Mais il n'empêche que le lien que l'on présente d'ordinaire entre le miracle et la vérité de la doctrine est trop lâche, parce qu'il repose sur des considérations de convenance purement externe. On dit que Dieu ne peut tromper les hommes en accordant le pouvoir thaumaturgique à un imposteur. Cette remarque est évidemment fort juste, et blasphémateur serait qui voudrait la contredire! Mais l'on sait aussi que l'appel à la véracité, à la sagesse, à la miséricorde de Dieu, n'est jamais qu'un *effugium* en philosophie, et qu'il n'y a là, somme toute, qu'une façon très anthropomorphique de juger de Dieu, d'après ce qu'on attend de la sincérité dans les relations humaines. L'argument peut frapper à première vue, mais il ne convainc pas, et personne n'ignore, qu'à l'instar des juifs aveugles,

les esprits un peu critiques se montrent exigeants pour juger de pareilles causes.

En fait, le Christ lui-même n'a pas présenté ses miracles d'abord comme des signes l'habilitant de la part du Père à prêcher le Message, mais comme des signes immédiatement discernables de la présence actuelle du Règne sur la terre.

Aux émissaires du Baptiste, Jésus demande seulement de constater et de rapporter à leur maître ce qu'ils ont vu, c'est-à-dire la réalisation de l'ordre de Nature messianique tel que tout juif, selon les prophéties connues, pouvait s'en représenter la venue (*Matth.*, XI, 4). La preuve n'est pas dans le fait que les miracles consacrent le prédicateur comme thaumaturge et donc comme « ami de Dieu » qui ne saurait tromper les hommes. Mais elle est dans le fait que, par Jésus, la prophétie se réalise et que cette réalité saute aux yeux, devient lumière pour le croyant.

Aux juifs qui se scandalisent de le voir remettre les péchés, Jésus propose l'argument du miracle (*Matth.*, IX, 6). Mais il est clair que tout juif pieux avait le devoir d'attribuer la guérison du paralytique à Satan plutôt que d'admettre qu'un homme remît en son nom propre les péchés. Voilà le cas typique où le fait merveilleux ne peut convaincre par son seul caractère de prodige et devient pierre de scandale. Aussi bien Jésus n'accomplit-il pas le prodige pour démontrer qu'un homme peut remettre les péchés *puisqu'*il a déjà le pouvoir de guérir les corps, ce qui serait une conclusion toute gratuite. Il fait le miracle parce que la guérison est le signalement du péché pardonné, et cela non pas dans un symbolisme arbitraire et purement artificiel, mais dans *l'identité du même fait salvifique,* dont le pardon est la face invisible, et la vision du paralytique guéri le reflet immédiatement saisissable dans la nature sensible. Ici encore la preuve est moins *dans* le prodige accompli que, *sous la lumière* du fait prodigieux, dans la manifestation visible de l'existence du Règne [2].

b) *Le signe de Jonas.*

Et précisément une parole typique du Christ confirme, nous sem-

2. Le P. de Grandmaison écrivait déjà à propos des miracles de Jésus : « Signes de réalités plus hautes, spirituelles, éternelles, œuvres de lumière et de bonté, ils sont encore des œuvres de puissance et, comme tels, commencent d'instaurer le Royaume de Dieu, qu'ils représentent au vif. Par leur éclat, ils tirent les regards de ceux qui sont plus éloignés de croire, plus indolents ou plus frivoles. Mais ils vont aussi à promouvoir directement l'œuvre du relèvement. Les esprits malins sont humiliés, contredits, chassés ; les infirmités, les tares, les misères du péché d'origine sont mitigées, éliminées, vaincues. Le mal, sous toutes ses formes, recule. L'empire heureux exercé par le premier homme au temps de l'innocence du monde, et dont l'image enchantait comme un beau rêve les yeux de l'humanité vieillie, reparaît soudain, comme un premier trait d'aurore, humble début de redressement total, gage du jour où les âmes et ensemble les corps seront sauvés, pour vivre à Dieu ». *Jésus Christ,* II, 23e édit., 1941, p. 368.

ble-t-il, de façon éclatante cette idée que le signe de sa mission n'est rien d'autre que cette mission elle-même. Nous voulons parler de l'allusion de Jésus au signe de Jonas.

On n'ignore pas que deux interprétations, non pas contraires mais aboutissant à un sens plus ou moins explicite, peuvent être admises à propos de ce passage difficile.

La première évite de voir dans le signe de Jonas l'évocation, soit formelle, comme dans *Matth.*, XII, 40, soit seulement implicite, comme elle pourrait l'être dans *Matth.*, XVI, 4 et *Luc*, XI, 30, de la résurrection future [3]. Le signe que Jonas proclamait aux Ninivites, c'était la destruction de leur ville. A la destruction de Jérusalem, les juifs auront aussi à reconnaître bientôt la grandeur de leur apostasie. Or justement, quiconque lisait l'Ecriture savait que, pour Ninive, le signe ne s'était pas réalisé. Si Jérusalem elle aussi avait voulu ! Mais un signe de perdition qui ne se réalise pas, qu'est-ce sinon la délicate et implicite proposition par Dieu de sa miséricorde, qu'est-ce sinon l'appel à la conversion, à la foi ? En s'appuyant sur le signe de Jonas, Jésus ne laisse-t-il pas entendre que son message est identiquement celui de tous les prophètes : le temps du Salut est arrivé, qu'Israël se convertisse afin de ne pas être rejeté !

On conclura que l'unique signe vraiment valable de la mission du Christ pour ses contemporains, c'est son agissement comme prophète, c'est son comportement même, le message qu'il proclame et qu'il rattache à sa Personne. Or les miracles n'ajoutent rien de droit à ce message, car ils lui sont intérieurs. Ils le manifestent seulement avec plus d'éclat. Encore arrive-t-il que les miracles soient détournés de leur sens, car isolés de la Personne de Jésus ils deviennent des arguments à double portée. Ils ne témoignent pour le Messie que s'ils demeurent liés au message premier du pardon, s'ils sont compris comme étant le Royaume en acte sur la terre. Séparés de leur revers invisible, ils ne peuvent plus convaincre. Bien plutôt, ils étonnent et parfois scandalisent.

Mais il devient clair que, rattachés intrinsèquement à l'avènement du Royaume, les miracles sont, du même coup, liés de façon indestructible à la Résurrection. Ceci fait faire un pas de plus à notre argument et il convient de nous y arrêter.

Le signe de Jonas s'entend aussi dans un second sens et la tradition y a vu le symbole de la Résurrection. Cette interprétation du texte évangélique ne contredit du reste nullement la première ; elle ne fait que l'approfondir. En effet, si la preuve du message c'est, comme nous l'avons dit, le message lui-même, celui-ci par ailleurs n'est total et définitivement proclamé que dans la consommation finale de la Passion et de la Résurrection.

3. Voir par exemple l'exposé du P. A. George, *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*, dans *Lumière et Vie*, n° 33, juillet 1957, p. 17-18.

Il est évident toutefois que Jésus ne pouvait présenter sa résurrection, si mystérieuse et encore à venir, comme un témoignage de sa mission, devant les Juifs contemporains de sa vie terrestre. C'est avant la Résurrection qu'il leur fallait croire, et même les Apôtres ne saisirent que bien tard, et après coup, la portée des paroles du Maître. Mais cela n'empêche qu'en soi et absolument parlant, la Résurrection ne soit le grand signe, en qui tous les autres culminent.

La Résurrection est la consommation du Salut, elle est la réalité du Règne eschatologique et la rénovation de la Nature. Et ici, de nouveau, Jésus est signe par lui-même, et toujours sous le même double aspect. D'abord il a conduit jusqu'au bout sa mission de prophète et réalisé le message en accomplissant dans l'invisible l'œuvre du Salut ; mais simultanément il manifeste dans la Nature — et cette fois en sa propre chair — la réalité visible du monde nouveau. Maintenant l'identité est totale. Les deux réalités : salut à recevoir dans la foi, transmutation du monde à percevoir par les yeux, ne sont plus du tout séparées. Elles coïncident dans l'unique Personne du Christ Sauveur et Ressuscité. Le signe de Jonas, interprété en ce sens pour tous les croyants à venir, c'est donc, répétons-le, Jésus lui-même et non pas quelque chose d'extérieur à sa Personne. Le fait qui authentique la véracité du témoignage n'est pas extrinsèque au témoignage lui-même. Le Christ est ressuscité : *donc* notre foi est sûre.

Mais de là il suit que la Résurrection est aussi le terme vers lequel convergent par anticipation tous les miracles qui précèdent et dans lequel culminent jusqu'à la fin des temps tous les miracles futurs. Car, si la Résurrection est le signe par excellence, il faut bien que tous les autres signes visibles, dans le monde empirique, participent de celui qui est la Révélation même dans sa consommation. La logique même des choses — et ce sera notre troisième argument — postule cette connexion, nous imposant de placer tous les miracles de la vie publique, et ultérieurement tous les miracles quels qu'ils soient, dans un rapport de causalité intrinsèque à la Résurrection.

c) *La Résurrection source du miracle.*

Nous avons dit tout d'abord que les prodiges surnaturels relatés par les évangiles doivent être compris comme la face visible du monde nouveau que recrée l'instauration active du Règne.

Nous avons proposé ensuite, dans l'unique Personne du Seigneur ressuscité, le témoignage vivant de la réalité du Règne messianique et eschatologique, c'est-à-dire dans la figure de Celui qui possède maintenant le visage nouveau de la Nature transfigurée. Car en Jésus ressuscité, Règne actuel et transparence du Salut dans le monde empirique coïncident.

Mais puisque le miracle est la face visible du Règne, si Jésus glo-

rieux est lui-même le Royaume en acte, il s'impose de conclure que le miracle est le geste visible du Christ glorieux. Et donc tout se tient dans l'ordre surnaturel : comme toute motion de l'Esprit vient de par l'initiative du seul Seigneur ressuscité, comme toute grâce sacramentelle procède de l'unique Eucharistie qui est son Corps glorieux, comme tout membre de l'Eglise reçoit la Vie d'un Chef unique qui a vaincu la mort, ainsi, au niveau de la Nature, tout miracle procède de la grande mutation introduite dans ce monde par la Résurrection.

La Résurrection est origine du miracle parce qu'elle est elle-même miracle par excellence. Saint Thomas affirme que l'Incarnation est la chose la plus admirable que Dieu ait accomplie. De sorte que toutes les autres merveilles divines servent, à proprement parler, à susciter la foi en l'Incarnation (*C.G.*, IV, 27) [4]. Poursuivant le même raisonnement, on doit dire que la Résurrection est le terme final de cette merveille qu'est le Dieu Incarné. En conséquence, tout miracle reçoit une ordination intrinsèque au suprême miracle du Corps glorieux du Christ. Car ici s'applique aussi le principe thomiste : « id quod est in unoquoque maximum causa aliorum esse videtur » (*ib.*). Le miracle, quel qu'il soit, n'est plus dès lors qu'un geste de Résurrection, qui tient toute sa réalité de la présence au monde du Corps ressuscité du Seigneur. C'est cela que nous voulions montrer, et il nous paraît que cette conclusion maintenant s'est avérée nécessaire.

II. HISTOIRE ET PROPHETIE

La prophétie est souvent considérée comme un cas particulier du miracle. Le fait prodigieux qui en est l'élément matériel consisterait dans la connaissance préalable d'un événement à venir. De cette sorte, la prophétie n'est plus qu'un cas d'espèce : commander aux flots et annoncer infailliblement le futur sont au fond deux actes du même genre ; la différence est seulement en ce que le premier est d'ordre physique, tandis que dans le second entre un facteur intellectuel. En gros, c'est ainsi que plusieurs traités de théologie fondamentale considèrent la prophétie [5].

---

4. « Nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus Dei Filius fieret homo verus. Et, quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur, cum id quod est in unoquoque maximum causa aliorum esse videatur ».

5. C'était aussi, à vrai dire, le point de vue des Pères au Concile du Vatican. Un amendement au schéma des canons qui devaient accompagner la Constitution *De Fide* demandait l'insertion du mot « vaticinia » sous la forme suivante : « Si quis dixerit non posse fieri miracula et vaticinia... » (quatrième canon du chapitre *De fide*, cfr Dz., 1813). Mais la proposition fut écartée et le Rapporteur s'expliqua en ces termes : « vult ut miraculis etiam adiungantur vaticinia sive prophetiae. Sed in capite doctrinae iam satis provisum videtur. Et quod etiam animadvertendum hoc loco est, nos scimus, Rmi Patres, quod potissimum mira-

Voilà pourtant déjà cinquante ans que le P. Lagrange s'élevait contre cette manière de simplifier et, du même coup, de réduire à rien un argument de première valeur, le plus grandiose peut-être parmi tous ceux qui servent à donner de la Révélation des signes certains et appropriés. A la même époque, l'abbé Touzard renouvelait la présentation apologétique du signe prophétique [6]. Et de ces leçons on a largement profité dans le traité *de Legato divino* mais on n'a pas tiré les conclusions qui s'imposaient quant à l'explication de ce qu'est la prophétie comme signe de la Révélation en tant que telle.

Il faut, nous paraît-il, élargir considérablement le sens du terme et ne pas le restreindre aux « vaticinia » proprement dits, qui sont l'annonce explicite d'événements futurs. La prophétie est bien davantage que cela. Pas plus que le miracle ne se restreint à la considération d'une tumeur résorbée, mais fait voir dans la Nature toute la réalité métempirique du Salut, ainsi la prophétie ne se résume pas en l'annonce d'un fait à venir que l'événement vérifiera, mais engage dans l'Histoire la totalité du temps eschatologique. De là vient que la Révélation exige la prophétie, qu'elle est, sous un certain rapport, prophétie par elle-même.

a) *Les prophètes de l'Histoire « sainte ».*

Il y a en effet une histoire « sainte », et c'est même la seule qui ait un sens clair à nos yeux. Claire, elle l'est parce que, sous certains rapports, elle se trouve déjà achevée, totalisée. Car on sait qu'en histoire un fait ne peut être connu avec tout son retentissement que si le temps qui le contient boucle sur lui-même. Or le temps que le Christ gouverne est, à certains égards, achevé. Le définitif lui a, dès maintenant, imprimé sa forme ; la Résurrection a posé son point final.

Dieu seul définit à ce temps sa limite. Mais pour le guider, pour en dérouler le cours indéfectible, il s'est servi des hommes. Il s'est servi de l'Humanité du Christ, qui seule peut donner à cette durée son cours supérieur ; de l'Humanité glorieuse en particulier qui seule confère à ce temps son caractère définitif. Mais, instruments de Dieu, tous ceux qui ont agi sur ce temps pour l'infléchir vers l'Humanité du Christ, ont aussi, à leur modeste place, gouverné l'Histoire. Eux aussi ont, à leur niveau, parce qu'ils agissaient sous la motion de l'Esprit Saint, inspiré le cours des temps, et leur action introduisait

---

cula impetantur ab incredulis, minus prophetiae ; potissimum sunt miracula. Et sensu latiori etiam prophetiae sunt miracula : prophetiae sunt miracula divinae infinitae scientiae, et miracula sunt, ut ita dicam, miracula omnipotentiae divinae » (*Coll. Lacensis,* vol. VII, col. 187).

6. Cfr M.-J. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques,* dans la *Rev. Biblique,* 3 (1906), p. 533-556.

J. Touzard, *L'argument prophétique. Son état actuel. Nécessité de lui rendre son ampleur primitive,* dans la *Revue pratique d'Apologétique,* 5 (1907-1908), p. 757-772.

dans l'Histoire le temps supérieur qui est celui de la Parole par laquelle cette Histoire est désormais « sainte ».

Convenons alors d'appeler « prophètes » tous ceux qui, sous l'emprise de la volonté divine, ont canalisé la durée vers sa confluence dans l'eschatologie glorieuse.

Sont donc prophètes, dans ce sens très large du mot, ceux-là qui, même sans prédire un fait historique particulier et limité, ont annoncé à travers toute l'histoire du monde le grand fait métahistorique du Salut. Ils sont véritablement des « voyants ». Non pas qu'ils aient sous les yeux l'événement futur comme le lisait Anne-Marie Taïgi dans son soleil de feu! Mais ils anticipent consciemment, — encore que leur expérience ait pu être très confuse —, sur le terme eschatologique du Salut. C'est parce que ce terme est voulu par Dieu, qu'eux, les agents de sa grande entreprise, sont guidés efficacement vers ce but. Mais, tendant au terme, ils devaient au moins d'une certaine manière le connaître. C'est pourquoi il y avait dans leur cas une réelle *prévision*. Ils sont donc réellement des « vates » parce qu'ils connaissent l'ère messianique et contribuent à la réaliser.

Sont prophètes, en ce sens encore, ceux que la Tradition a voulu plus particulièrement honorer de ce titre. Au nom de Dieu, ils ont donné au Peuple élu ses lignes de conduite historico-religieuses, dont toutes les directions convergent vers le Règne et la Parousie. Ils ont fait l'histoire d'Israël en sachant, tout au moins confusément, quel en était le terme. Ils ont parlé par mission divine, sous la motion parfois cruellement efficace de la volonté victorieuse qui, sans les contraindre, les dominait. Il leur est arrivé de regimber et de fuir; mais, instruments divins, ils ont dû malgré tout conduire leurs temps et la destinée de leur peuple. Nous ne voulons pas oublier qu'il leur arrivait aussi de temps en temps de prévoir l'avenir et l'événement proche corroborait leur annonce. Mais ce qu'ils proclamaient surtout, de façon décisive, bien que souvent sans contour descriptif nettement tracé, c'était le Royaume messianique et eschatologique.

Est prophète, dans le même sens, mais d'une manière qui certes n'appartient qu'à cette créature unique, celle en qui l'Eglise a vu la Reine des prophètes. Car son « oui » fut la parole qui préluda au plus grand événement de ce monde.

Est prophète par excellence, et même seul Prophète de tous les temps, le Christ par qui l'Histoire du Salut possède sa courbe définitive. Tout dépend de lui. Voilà pourquoi il est l'Unique dont tous les autres, qui furent auparavant, n'ont pu être que des résonances anticipées. Il les précède tous, et ce renversement des temps n'a rien d'étrange. Car l'histoire divine ne suit pas les lois de l'avant et de l'après. L'Incarnation n'est aucunement la suite logique de ce qui précède. Bien au contraire, toutes les élections divines qui préparèrent le monde, des origines jusqu'au Baptiste, ne sont rien d'autre que la

conséquence directe de l'Incarnation. Les plans sont donc retournés. C'est l'avenir qui éclaire le passé et le futur donne toujours raison du présent.

b) *La Révélation suscite la prophétie.*

Mais s'il en est ainsi, ne sera-t-il pas possible de voir dans les événements humains le filigrane de l'Histoire divine qui se déroule? Ne pourrons-nous pas suivre, au cours des temps, la Prophétie, c'est-à-dire ce retentissement, dans les données historiques d'un peuple, de l'anticipation du temps eschatologique?

Assurément on le pourra! Et même il est facile de constater que les Ecritures n'ont jamais fait que cela : relater en continuité irréversible une histoire dont chaque point d'émergence n'est explicable que par le terme définitif qui l'enveloppe. N'est-ce pas cette leçon que le Christ a donnée lui-même aux disciples d'Emmaüs? N'est-ce pas le thème central des discours de Pierre à la Pentecôte et d'Etienne devant le Sanhédrin? En Jésus, la clarté de l'Histoire devient aveuglante. Par la grâce du Ressuscité, il y a une logique décisive des événements. En Lui tout culmine et le passé se déploie comme à rebours sous les magistrales démonstrations du présent.

Mais on dira aussi, réciproquement, que de soi la Révélation requiert la Prophétie. Pas plus que le miracle, celle-ci n'est extrinsèque à la Parole dite par Dieu. Et la prophétie, au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire l'affleurement de l'eschatologie dans les faits de la banale chronique des peuples, doit nécessairement se manifester, si Dieu réellement se révèle. La prophétie est la conséquence normale de la Révélation, et cela se conçoit aisément pour deux motifs principaux.

Premièrement parce que la foi, qui répond à l'interpellation divine et reçoit la Révélation est un acte d'homme, se déroulant dans le temps et s'exprimant en termes objectifs qui, à leur tour, déterminent l'histoire en dirigeant les décisions libres d'autrui. Les expressions objectives de la foi, qu'elles soient institutions, rites, écrits ou traditions, s'inscrivent dans une culture déterminant une ligne d'épanouissement dans le temps. Seul quiconque nie le revers objectif de la foi refusera de reconnaître ce fait. Sans doute on n'affirme pas par là que *toute* expression de la foi est acte prophétique. Mais on dit que la foi ne peut exister sans une expression objective quelle qu'elle soit.

Deuxièmement, et par-dessus tout, l'Incarnation, qui est la Révélation vivante, est le grand fait qui mue l'histoire de l'humanité en un temps nouveau. Mais comme cette Incarnation engage une race, une lignée d'individus et finalement l'humanité tout entière, il ne se peut que, dès l'origine du temps jusqu'à son terme, on ne trouve les marques des intentions divines dans une race, chez des individus choisis et dans l'humanité totale. Nous ne pensons pas devoir prouver lon-

guement ce point ; les catholiques l'admettent et ce n'est pas le lieu ici d'ouvrir la controverse sur le thème central qui sépare leur conception de celle de plusieurs tendances de la Réforme.

De là résulte cependant, puisque la durée est irréversible, qu'avec le Christ l'ère de la prophétie est close sous un certain aspect. Il n'y aura donc plus de prophètes pour annoncer la première étape du Royaume. — Pour la seconde étape, ils ont passé la main aux Apôtres qui font l'Eglise. Ou s'il y a encore des fidèles qui portent le titre de prophète, ce sera dans un autre sens. Car il y a désormais la durée de l'Eglise militante. Et là, les anticipations des voyants peuvent avoir lieu. Toutefois ces « prévisions » ne sont plus voulues par Dieu en vue d'assurer des temps qui sont déjà fixés ; elles s'appuyent au contraire sur la connaissance de ces temps pour aider les Apôtres, soutenir les Confesseurs, encourager les Martyrs, jusqu'à l'achèvement.

c) *La Révélation est Prophétie comme le Christ glorieux est Miracle.*

On pourra dire sans doute plus encore. La prophétie est la conséquence normale de la Révélation, parce que, sous un certain aspect, elle *est* elle-même la Révélation. Elle ne s'en distingue en fait que comme la lettre se distingue du sens de la phrase, comme le corps s'abstrait de la totalité de l'individu. La lettre n'est pas le sens, mais elle en est inséparable car, sans elle, le sens n'est pas communiqué. Le corps ne constitue pas la personne, mais par sa médiation la personne est rencontrée. De même, la Révélation n'est pas, à strictement parler, la prophétie, car la Révélation est plus que la transparence du temps eschatologique dans les événements humains : elle est en elle-même la réalité de ce temps. Mais elle apparaît dans la prophétie, comme le sens de la parole affleure dans les mots, qui sont la parole sans être son âme intelligible.

Cela nous amène à une brève conclusion au sujet du double signe que l'Eglise a toujours reconnu et auquel elle confère la première place dans la proposition du message divin.

L'événement du Salut ne peut être perçu par l'homme qu'à la manière humaine, c'est-à-dire selon les règles qui gouvernent toute connaissance humaine. Seul le Christ, dans la vision béatifique, en possède de droit l'intuition plénière. L'homme, simple créature, ne peut discerner Dieu, dans les temps provisoires de sa condition terrestre, qu'en passant par le truchement de ses facultés d'homme. Si donc la Révélation est perceptible à l'homme — et elle doit l'être —, il faut qu'elle soit perceptible par des signes qui atteignent aussi toute l'extension de la sensibilité humaine.

Or il n'y a que deux dimensions qui fixent ce monde dans sa condition extensive, la durée et l'espace. C'est donc aussi dans l'Histoire

et dans la Nature, que seront visibles les signes saisissables par la sensibilité. Quand donc le dogme nous dit que les signes certains de la Révélation sont surtout le miracle et les prophéties (« inprimis miracula et prophetias »), il énonce là non pas une simple vérité de fait, mais l'ordre nécessaire de la réalité. Il serait même légitime d'aller plus loin que le Concile et de dire que la Révélation n'apparaît par des signes visibles *que* dans les miracles et les prophéties.

Ce n'est pas tout, car il n'y a pas seulement la condition humaine ouverte au message, il y a ce message dans sa réalité propre, qui coïncide aussi par un certain côté avec le miracle et la prophétie. Ce n'est donc pas seulement en raison du double aspect sensitivo-rationnel de la connaissance que la Parole divine se ménage, pour être entendue, des répercussions dans le sensible. Par elle-même, elle comporte un aspect qui l'étale dans la durée et dans l'espace. En effet, l'absolue nouveauté de la Révélation ne se déroule pas, dans la sphère divine, si l'on peut dire; la totale rénovation est de l'homme et du monde. Mais l'homme n'est pas défini exclusivement par son conditionnement universel et abstrait. Il l'est par sa totalité qui implique et l'histoire entière de ses décisions, et le cercle intégral des relations qui le plongent et le dilatent dans la nature. La révélation « terminative » suppose donc l'entrée de Dieu dans l'Histoire et dans la Nature. C'est cette entrée qui conditionne l'existence du miracle et de la prophétie.

Et de là il faut conclure que le miracle et la prophétie sont intrinsèques à la Révélation et nullement des estampilles venant de l'extérieur, dussent-elles en fin de compte s'autoriser de la puissance divine. Il est impensable en effet que la Révélation soit authentiquée par autre chose que par elle-même. Si Dieu ne se donne pas à lui-même témoignage, qui le fera pour Lui?

Enfin, il faut admettre aussi que le miracle et la prophétie sont les incidences *normales* dans notre monde du fait surnaturel. C'est pourquoi nous avons appelé le miracle, une normale transparence du Salut à travers ce monde empirique, et la prophétie, la présence inévitable dans l'histoire humaine du terme eschatologique du Royaume.

Et la thèse paraît très admissible qui présente tout miracle actuel dans une relation directe à la Résurrection du Christ d'une part, et comme un prélude d'autre part, une anticipation, de l'état futur des corps élus ressuscités, tandis que la prophétie serait liée radicalement à l'accomplissement des temps messianiques. Sous un certain aspect, elle serait donc définitivement close puisque, dans ses lignes de force qui confluent dans le Christ, l'Histoire est achevée; mais sous un autre aspect la prophétie continue, car il reste l'histoire de l'Eglise jusqu'à la Parousie. Mais ici, à part quelques exceptions, au reste très mystérieuses, la prophétie n'est plus, à vrai dire, une « voyance »; elle porte maintenant d'autres noms et s'appelle magistère, règle de foi.

Ceci justement nous amène à considérer l'Eglise comme signe et témoin du message qu'elle transmet aux hommes.

III. L'EGLISE LIEU DU MIRACLE ET DE LA PROPHETIE

Une question préalable semble se poser. S'il est vrai que le miracle et la prophétie sont les seuls signes visibles de la révélation, comment peut-on dire simultanément que l'Eglise est aussi un signe, et bien plus, qu'elle est un signe *par elle-même*?

On pourrait répondre à cette question en explicitant les intentions des Pères du Concile, en montrant comment ils ont, depuis la note explicative rédigée par les théologiens jusqu'à l'insertion et le remaniement de ce paragraphe de la Constitution *de Fide catholica*, exprimé leur pensée et abouti à sa formulation définitive. Notre but n'est pas de faire ici cette étude historique, étude qui, par ailleurs, ne paraît pas devoir apporter beaucoup de lumière sur le point précis qui nous occupe. Dans l'esprit des réflexions faites précédemment, nous voulons plutôt montrer, d'un point de vue qui se fonde sur le raisonnement dogmatique, comment l'Eglise ne peut être signe vivant de la Révélation que dans la mesure où, en elle, sont présentes les virtualités du miracle et de la prophétie.

Faisons en premier lieu une remarque générale, avant d'entrer ensuite dans le détail des modalités particulières.

a) *L'Eglise « Révélation concrète »*.

Nous venons d'écrire : l'Eglise est signe vivant de la Révélation. Le Concile cependant propose seulement de dire : l'Eglise est motif de crédibilité. Et cela ne revient pas littéralement au même. Mais il est bien certain que le sens plénier du texte exprime que l'Eglise, par elle-même, est un signe de la *Révélation*.

Point n'est besoin d'insister pour faire ressortir ce qu'a d'extraordinaire une pareille assertion. Car la formule est audacieuse qui prétend faire de l'Eglise, humaine, contingente et faible sous maints rapports, un signe à la fois de son mandat divin et de la Révélation proprement dite. C'est proclamer l'auto-suffisance de l'Eglise, de sorte que, si l'on tire les conséquences dernières de cette proposition, on est amené à dire que l'Eglise est à la fois, d'une certaine façon, révélation vivante et action de Dieu se communiquant aux hommes, exactement comme on a dit que le Christ est à la fois, dans son Corps ressuscité, Révélation en acte, et, dans son témoignage de Prophète, proclamation vivante de la Parole du Père. Mais cela ne peut être que si l'Eglise est considérée sous l'angle par lequel elle est en quelque sorte « identifiée » avec le Christ. Et l'on est donc conduit à penser que les signes présentés par l'Eglise à la croyance sont les si-

gnes du Corps mystique de Jésus-Christ, et qu'il y a par conséquent entre les signes montrés dans l'Eglise et les signes « en soi » de la Révélation, qui sont le miracle et la prophétie, le même rapport que celui qui existe entre le Corps mystique de Notre Seigneur Jésus-Christ et son Corps glorieux uni à la Personne du Verbe.

En aboutissant à cette conclusion, nous prétendons bien ne pas dépasser l'intention même des formules conciliaires. Il est peut-être vrai que tous les Pères du Concile n'étaient pas également conscients de l'importance du texte inséré dans la Constitution. Mais cette importance n'échappait pas à Mgr Martin, rapporteur de la Députation de la Foi en session plénière, qui, dans une formule vigoureuse et extrêmement concise, rappelait que l'Eglise est « pour ainsi dire la Révélation divine concrète, nous proposant et les vérités à croire et les motifs de crédibilité »[7]. A coup sûr, la Révélation est close et l'Eglise, par son magistère, enseigne et ne révèle pas. Mais elle est pourtant *en quelque sorte* la Révélation en acte (« quasi concreta revelatio »), dans la mesure même où elle est dite Corps du Christ.

Cette identification traditionnelle de l'Eglise avec le Christ permet dès lors une réponse aisée à la question de savoir comment elle peut être signe. La solution procède de l'équation posée entre miracle-prophétie, Christ, Eglise. Tout miracle trouve son origine dans le Corps glorieux du Sauveur, toute prophétie est incidence du temps eschatologique; le Christ est donc lui-même, sous un aspect miracle et prophétie, puisqu'il est Nature renouvelée et Temps achevé; mais l'Eglise, qui est le Christ, ne saurait, dans la proportion qui lui convient, être privée des virtualités du miracle et de la prophétie en tant que manifestations visibles de son témoignage vivant. Etant elle-même Révélation, elle en exhibe naturellement les marques.

Reste à montrer avec plus de détails comment le signe vivant et toujours actuel de l'Eglise concentre en lui-même toutes les virtualités du miracle et de la prophétie. Afin de rester dans la ligne traditionnelle, nous nous servirons, pour cette courte démonstration, des explicitations formulées par le Concile, qui énumère, sans vouloir apparemment être exhaustif ni exclusif, les motifs de crédibilité, c'est-à-dire les signes actuels et permanents de la divinité de son message. Mais qu'il nous soit permis d'interpréter ces signes devenus classiques, en y distinguant, comme précédemment, les signes dans la Nature et les signes dans l'Histoire.

b) *Signes de l'Eglise dans la Nature.*

L'Eglise est — ou devrait être en principe — la démonstration

7. « In altera parte eiusdem paragraphi quintae, explicatur quomodo Deus nobis ad implendum fidei officium auxilietur, instituta scilicet sua Ecclesia, quae quasi concreta est divina revelatio exhibens nobis cum veritatibus credendis etiam motiva credibilitatis » (*Coll. Lacencis,* vol. VII, col. 167).

vivante et actuelle de la présence en ce monde du fait de la Résurrection glorieuse. Elle est ce lieu intermédiaire où, dans l'attente de la résurrection future, le croyant vit déjà des arrhes de la Résurrection. Et les signes de ce fait sont visibles quand les croyants eux-mêmes agissent dans la foi [8].

En premier lieu, l'Eglise s'est propagée et a conquis l'espace (« *ob suam admirabilem propagationem* »).

Mais elle n'a pu le faire qu'en brisant ce qui, dans la nature, est peut-être le lien le plus contraignant : la communauté biologique ou sociale fermée sur elle-même. L'Eglise situe l'homme non plus dans un clan, une race, une caste ou une nation ; elle fait s'ouvrir tous ces milieux étroits, elle libère de la pesanteur des attaches mondaines, pour établir, dans ce monde — mais comme une première étape de la cité supra-mondaine —, la communauté totalement libre des croyants.

Quand on parle de la « merveilleuse expansion » de l'Eglise, il ne saurait évidemment être question de pur développement numérique ou de répartition géographique universelle. Le nombre seul ou l'espace, dans l'intention divine, ne devient pas un signe. Ce qui en est un, c'est qu'en se propageant l'Eglise, seule au monde, construit dans la Nature une géographie totalement nouvelle, où l'on ne trouve plus « ni Juifs ni païens, ni esclaves ni maîtres » (*I Cor.*, XII, 13). Dans son extension l'Eglise reproduit, ou mieux anticipe, le règne des ressuscités, des « sancti ». Et en cela justement elle se heurte à l'autre règne, au *Kosmos* de péché dont elle contredit les lois. Comme le miracle s'introduit, non sans quelque brutalité, dans les déterminismes dûment constatés, ainsi la Cité de Dieu fait ses adeptes dans le monde en bousculant quelque peu le monde dans ses structures naturelles. Et voilà pourquoi aussi, de même que le miracle est un non-sens pour toute science aveugle, l'universalité de l'Eglise est pur scandale pour tous les racismes, nationalismes ou impérialismes.

En outre, l'Eglise, parce qu'elle est une réunion de « sancti » au sens eschatologique, est aussi le réceptacle de toute sainteté possible (« *ob eximiam sanctitatem* »). Signe dans la Nature encore une fois, non plus dans l'étendue par le rassemblement des personnes, mais en profondeur par la consécration de l'univers créé. Il ne s'agit pas tant en effet, quand on parle de la sainteté de l'Eglise, de mettre en vedette des exemples de vertus héroïques. D'autres sociétés, religieuses

8. Le P. Liégé, O.P., s'exprime, nous semble-t-il, en ce sens quand il écrit : « Tout ce qui, dans l'Eglise, prolonge la Résurrection de Jésus, signes physiques et signes moraux, portera témoignage en faveur d'un Evangile au centre duquel se trouve l'annonce de la Résurrection du Seigneur » (*Le miracle dans la théologie catholique*, dans *Lumière et Vie*, n. 33, juillet 1957, p. 80).

ou laïques, ont aussi leurs héros de vie morale ou leurs martyrs. Le signe vivant dont parle le Concile, c'est la sainteté de l'Eglise et non pas seulement le haut degré de vertu de quelques-uns de ses membres. Cela signifie que seule l'Eglise peut exhiber, aux yeux des âmes de bonne volonté, les signes authentiques qui montrent, si l'on veut comprendre, la Nature transformée par la présence métempirique du fait surnaturel du Salut. Or cette transformation n'est autre que l'anticipation de la société des élus que l'Eglise construit à toutes les étapes de son histoire en proposant, seule parmi toutes les religions ou confessions, le triple idéal des vœux de perfection. Ce qui fait le signe authentique, c'est que l'Eglise maintient comme idéal supérieur de sainteté celui de la consécration radicale par laquelle la Nature tout entière se trouve réassumée au niveau de la vie eschatologique. Il suffira parfois qu'un seul de ses membres soit rencontré qui laisse transparaître comme normalement cette vie en esprit, pour que la lumière de la foi brille en rayonnement intense et que Dieu soit perçu dans la rencontre de ses serviteurs [9].

Enfin l'Eglise produit des fruits de toutes sortes et de façon inépuisable (« *ob inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem* »).

On a peut-être abusé, en certaines occasions, de l'argument qui dépeint l'Eglise comme créatrice d'œuvres d'art, fondatrice d'institutions culturelles, éducatrice des barbares. A vrai dire, aucun signe divin positif ne peut se tirer du fait que l'Eglise aurait été, d'une façon quelconque, au service de quelque chose, de la culture, de la science ou de la justice. Ses fruits ne sont pas de cet ordre, car elle ne vise ni à embellir, ni à enrichir, ni à corriger, ni à ordonner la nature. Elle n'a qu'une intention et qu'un but : transporter dans la nature la Résurrection du Christ. Or cela, elle ne le peut faire que de la seule manière qui est à sa mesure, qui était la manière même du Christ, quand il vivait de sa vie mortelle : en soignant les malades, en soulageant les malheureux et surtout en évangélisant les pauvres. La fécondité de l'Eglise se renouvelle perpétuellement dans l'amour ; et comme l'amour du Christ allait aux pauvres, de même l'Eglise, seule parmi toutes les sociétés organisées, se tourne vers les pauvres, non

9. Dans son livre, *Nos raisons de croire,* Mgr Cristiani note : « Quand un Bergson nous fait comprendre que ce qui l'a incliné, lui, vers le christianisme, c'est qu'il fut la religion de la ' Cité ouverte ' et que ce qui, ensuite, l'a conduit aux portes du catholicisme, c'est que les grands mystiques catholiques, une sainte Thérèse, un saint Jean de la Croix, sont les seuls qui ont eu de Dieu, dans les états d'oraison supérieurs, une expérience directe, il nous fournit l'exemple d'une apologétique adaptée à son esprit de grand penseur, mais qui ne serait peut-être pas accessible à d'autres que lui. Et en y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'en somme l'argument de la ' cité ouverte ' n'est autre chose que celui de la catholicité, et celui de l'expérience mystique de Dieu un aspect de l'argument de la sainteté de l'Eglise » (*Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologétique.* Coll. Je sais - Je crois, 1957, p. 84).

pas avec la simple intention d'extirper une plaie sociale — chose que font aussi bien les nombreux et nécessaires organismes de bienfaisance — mais d'abord parce que les œuvres de l'Eglise ne sauraient être autres que celles du Christ, ensuite parce que l'Eglise est messagère de Bonne Nouvelle et qu'il n'y a pas d'annonce de Salut sans que soit simultanément promulgué l'ordre nouveau de la charité qui fait des miracles.

c) *Signes de l'Eglise dans l'Histoire.*

Outre les signes dans la Nature, qu'elle produit en intégrant l'univers dans la Cité de Dieu, en consacrant les corps et les âmes dans la sainteté et en prodiguant les œuvres de miséricorde, l'Eglise continue aussi à disposer des signes prophétiques, selon une expression qui convient à son mode propre d'exister. L'argument d'apologétique n'est donc pas achevé, quand on a montré dans l'Eglise le terme de l'Histoire Sainte, à ce moment où, à la Synagogue voulue par Dieu, succède la société nouvelle liée au Christ comme son Epouse et comme son Corps. C'est maintenant et toujours que la conduite divine affleure visiblement dans l'histoire de l'Eglise, c'est-à-dire dans l'Histoire tout court. Et précisément ce sont des signes relevant de l'Histoire que les Pères du Concile ont indiqué en dernier lieu dans la série des motifs de crédibilité perçus dans la vie même de l'Eglise. Ce sont les signes d'unité et de stabilité.

La prophétie, n'avons-nous cessé de dire, est l'affleurement des temps derniers dans le cours irréversible de la durée contingente. Or Temps dernier signifie terme fixe, permanent, révolu. Comment donc l'Eglise donne-t-elle, dans la mobilité continuelle de ses cellules organiques, le signalement d'un âge plénier, d'une maturité toujours jeune qu'aucun vieillissement ne ternira? Deux expressions de la totalisation du Temps affleurent dans l'histoire de l'Eglise : son unité, qui est sa permanence en elle-même; sa stabilité qui est son équilibre fixe par rapport à l'agitation fiévreuse des autres histoires dont le mouvement progresse par poussées successives.

L'Eglise est une (« *ob catholicam unitatem* »). Non pas assurément d'une simple unité négative qui, en excluant les dissidences, se resserre progressivement autour d'un noyau, comme le résidu d'un parti qui assure son unité par une intransigeance sectaire. Quel signe divin y aurait-il en cela?

En histoire, l'unité c'est la continuité. L'Eglise d'aujourd'hui est une parce qu'elle est, encore maintenant, l'Eglise des Apôtres. Mais comment le prouver? Comment voir ici un signe divin éclatant et puissant? Faudra-t-il se livrer à l'enquête minutieuse et au dépouillement des faits de vingt siècles de Tradition? Oui peut-être, s'il le

faut, car on n'ignore pas qu'ainsi fut ébranlée l'attitude intellectuelle d'un Newman.

Pourtant ce long cheminement à travers l'histoire n'est pas requis pour constater l'indéfectible unité de l'Eglise. Car l'unité en histoire, du moins en histoire chrétienne, ce n'est pas seulement la continuité vérifiable dans la série successive des annonciateurs de la foi, c'est aussi la permanence transcendante, au-dessus des siècles, d'un principe « conclusif » de la doctrine. Le Siège apostolique n'est pas uniquement le lieu du primat de gouvernement occupé, dans une succession ininterrompue, par les représentants des Apôtres — fait long à prouver et requérant une information minutieuse —; il est aussi le lieu de la décision magistérielle qui propose en définitive l'expression de la foi. Cette unicité de la proclamation infaillible qui revient au magistère et en tout premier lieu au Souverain Pontife, poursuit dans le cours des temps, à la manière prophétique, la direction des âmes vers les temps derniers. Elle est aussi l'intrusion, dans notre temps, de la Vérité éternelle. La voix du Pontife suprême est « conclusive » de la doctrine, parce que la doctrine elle-même est vécue dans toute l'Eglise en anticipation de son déploiement définitif dans la vision. L'Histoire est achevée, avons-nous dit en parlant de la prophétie, et le temps de l'Eglise est déjà eschatologique. De la même manière, la doctrine est complète; c'est pourquoi l'on dit que la Révélation est close avec les temps apostoliques. Les expressions qui se précisent au cours des siècles ne sont que les explicitations de plus en plus ouvertes de la plénitude de sens de la Vérité unique.

Mais, dira-t-on, cette infaillibilité fait scandale plutôt qu'elle n'est un signe attirant! Répondons qu'il n'a jamais été proclamé que les signes doivent être des arguments faciles ou des réalités conformes à nos goûts. Le Christ aussi faisait scandale, et les Juifs lui opposaient l'inanité de son témoignage, parce qu'il portait son témoignage sur lui-même (*Joh.*, VIII, 13). L'infaillibilité est pierre d'achoppement pour l'esprit, dans la mesure même où le miracle est heurt pour la routine, la liberté danger pour la société close, la sainteté jugement du monde pécheur. Mais qui s'abandonne à la puissance est guéri; qui soumet son esprit à la Vérité est libre (*Joh.*, VIII, 32).

Enfin, l'Eglise garde un parfait équilibre au milieu des bouleversements qui accompagnent son existence; son temps est révolu et ne se dissout pas dans les révolutions humaines (« *ob invictam stabilitatem* »).

Rien ne serait plus facile que de prouver cela par voie négative. En effet, le pire danger pour l'Eglise n'est-ce pas de rester accrochée à des situations contingentes, sociales, économiques ou culturelles? Au contraire, le signe de sa maturité n'est-il pas en ceci qu'elle n'a cessé de « passer aux barbares » tout en demeurant pleinement

elle-même? De même, le plus grand péril pour l'intelligence n'est-il pas de se retrécir pour n'habiter plus qu'un seul quartier de l'être? Or, dans la perpétuelle oscillation de la raison humaine entre la matière et l'esprit, jamais l'Eglise n'a fait de choix exclusif. Cela lui vaut, bien entendu, d'être attaquée à la fois sur les deux flancs. Le matérialisme lui reproche de se faire des dieux à la mesure de ses rêves frustrés; l'idéalisme l'accable de sarcasmes parce que ses gestes se déroulent dans l'humble apparence des rites. Mais au-dessus de tous ces remous, la Vérité demeure.

Bien d'autres exemples encore fourniraient aisément des preuves complémentaires. Mais notre but ici n'est pas de développer des arguments; il nous aura suffi d'en signaler le point de départ.

Or c'est bien selon la direction prophétique qu'il faut aligner le signe de stabilité. Car il y a là une conduite de Dieu. On verra aisément en effet une correspondance, un parallélisme entre le prophétisme de l'Ancien Testament et l'impulsion spirituelle qui gouverne l'Eglise. Qu'Israël ait vécu, survécu, au milieu des empires et des forces d'occupation, qu'il ait mûri jusqu'à la religion en esprit, qu'il ait rejeté, à droite et à gauche, aussi bien les cultes naturistes que les philosophies émanatistes, tout cela est direction divine, suite d'une élection garantie pour l'éternité. C'est désormais à l'Eglise qu'est passée cette motion de l'Esprit. L'éternité aussi lui est assurée et, par suite, la stabilité et la permanence de son équilibre parmi les forces contraires.

Mais ce signe est peu lisible, objectera-t-on peut-être! Avouons que, signe de maturité, il demande aussi pour être perçu la plénitude d'un esprit mûr. Il ne serait pas inouï pourtant que notre siècle, qui cherche désespérément une issue à ses révolutions catastrophiques, comprenne finalement que le seul équilibre, le seul repos, se trouve au-delà de toutes les dialectiques profanes, dans la connaissance anticipée de la vision des élus. Alors l'histoire de ce monde épouserait aussi la courbe de l'Histoire éternelle.

IV. UNITE ET DIVERSITE DES SIGNES

Le moment est venu de regrouper les idées précédemment proposées et d'énoncer en même temps le principe qui fonde l'unité des signes de la Révélation.

Un premier pas a déjà été fait quand on a montré le caractère de nécessité que présentent les signes du miracle et de la prophétie. En revenant sur cette note de nécessité, nous serons mis sur la voie de l'essence première des signes et, par conséquent, il nous sera plus aisé de découvrir l'unité profonde qui en régit la structure, malgré la diversité de leurs apparitions.

a) *Caractère de nécessité des signes.*

Résumons tout d'abord, en nous excusant des redites, les données acquises.

Il faut se convaincre que les signes du révélé ne sont pas arbitrairement choisis par Dieu, comme des marques, des estampilles externes de son message. Les signes divins ne sauraient être extérieurs à l'action divine : ils sont cette action même sous un certain aspect qui la rend apte à être saisie par une intelligence finie engagée dans la matière. Or une intelligence finie, unie à un corps, connaît selon des formes qui se distendent en discontinuité spatiale et temporelle. C'est donc aussi d'abord par le truchement de ces formes, alourdies de temps et d'espace, que la Révélation saisira l'homme.

Il est nécessaire donc, absolument parlant, qu'il y ait miracle et qu'il y ait prophétie, pour que l'homme connaisse que Dieu lui parle. Le miracle, en ce sens, n'est rien d'autre que l'avènement, perceptible dans l'étendue spatiale, du fait non-empirique du don divin — qu'on l'appelle Salut, Alliance, Grâce ou Révélation. La prophétie, c'est la direction discernable dans le temps d'une Histoire que conduit le fait méta-historique de la Parousie.

Tels quels par conséquent, miracle et prophétie sont des faits *divins* (Dz., 1790), puisque l'origine même de leur existence c'est la vie divine. Ils sont *arguments* de la Révélation, puisque de leur perception dépend la connaissance de l'événement du Salut. Ils montrent, comme dit le Concile, la toute-puissance et l'infinie science de Dieu : toute-puissance dans l'ordre de la Nature, que Dieu non seulement produit dans la création, mais recrée à une vie nouvelle dans la rédemption ; toute-connaissance dans l'ordre de l'Histoire, dont la direction n'est pas laissée au jugement des libertés humaines, mais dont le terme est, de toute éternité, défini par Dieu et voulu de sa volonté salvifique. Les signes sont *très certains*, de cette certitude d'immédiation qui n'est pas l'effet d'une déduction syllogistique, mais qui sort directement de la perception du phénomène sensible (non sans grâce divine assurément !), comme la connaissance spirituelle de la personne surgit immédiatement de la présence de l'autre dans l'espace et dans l'événement historique de la rencontre. Les signes sont *adaptés* à l'intelligence, puisque l'intelligence humaine requiert toujours d'être alertée par le sens. Enfin ils sont donnés de telle sorte que l'assentiment de notre esprit à l'appel de Dieu soit *raisonnable* : l'absence de signe est d'ailleurs impensable, car qu'est-ce qu'une action divine dont le terme serait non-intelligible ?

Le miracle et la prophétie sont donc deux phénomènes qui, de toute nécessité, accompagnent la Révélation. Il faut ajouter encore : le miracle et la prophétie sont les deux seuls signes possibles de la Révélation, car eux seuls constituent la trace sensible de la présence de Dieu dans la Nature et dans l'Histoire.

Cela étant, on doit dire réciproquement que tout argument présenté en faveur de l'origine divine du message chrétien doit aussi nécessairement rentrer, d'une manière ou d'une autre, sous la catégorie du miracle et de la prophétie. Donc, si l'Eglise est un signe, c'est qu'elle est, de quelque façon, miracle vivant et prophétie en acte. Aussi bien, nous sommes-nous efforcé de montrer comment, en effet, l'Eglise contient en elle-même toutes les virtualités du miracle et de la prophétie. Et c'est cela aussi que le Concile implicitement affirme, quand il dit qu'à l'Eglise catholique seule appartient tout ce qui est argument valable de crédibilité (Dz., 1794). Plus que cela (« quin etiam ») l'Eglise non seulement *a* les signes, mais elle *est* signe. C'est-à-dire de nouveau que les signes ne sont pas extérieurs; ils sont les propriétés mêmes de la vie de l'Eglise, ils sont sa vie, dans la trame de laquelle viennent empiriquement et historiquement s'insérer les données extra-mondaines et extra-temporelles du Salut.

Concluons enfin qu'il n'y a aucun manque de logique à affirmer d'un côté que les signes sont, en premier lieu, le miracle et la prophétie, et à prononcer d'un autre côté que l'Eglise se suffit à elle-même. Tout est cohérent, car l'Eglise se suffit à elle-même comme signe, dans la mesure où elle est elle-même miracle et prophétie.

b) *Unité des signes.*

Mais l'unité que nous sommes en train de retrouver est plus profonde encore. Elle provient non de faits détachés et d'une cohérence interne de leurs relations, mais d'une Personne qui donne, et qui peut seule donner l'explication de tous les faits, parce qu'elle en est l'origine.

En effet, le simple énoncé des conclusions de ce que nous avons dit sur le miracle, sur la prophétie et sur l'Eglise comme lieu virtuel du miracle et de la prophétie, nous ramène à la Personne de Notre Seigneur Jésus-Christ.

Le miracle est un fait de Résurrection et il implique à sa racine la Personne ressuscitée du Christ, de qui dépend toute incidence de gloire lumineuse en notre monde. Premier moteur de la mutation essentielle de la Nature, le Christ est donc l'origine de tout miracle, comme il est lui-même miracle en personne, dans la permanence de son Corps ressuscité.

La prophétie est un fait d'eschatologie et elle n'a de sens que par la culmination de tous les temps en la Personne du Messie. C'est parce que le Christ est l'éternité dans le temps, que la totalisation définitive du temps est réelle. Et réciproquement, c'est seulement parce que le temps est total, que la prophétie est possible, car agir en anticipation du futur suppose un futur déjà réel.

L'Eglise n'est argument de la Révélation que dans la mesure où elle présente, à l'esprit qui l'interroge, les signes de la Nature transformée

et de l'Histoire nouée à l'éternité. Mais aussi bien l'Eglise ne peut exhiber ces signes qu'en tant qu'elle se rattache au Christ, qu'elle est le Christ dans sa continuité. Elle n'est « Révélation concrète » que parce qu'elle est, concrètement, le Christ vivant dans son Corps spirituel et son temps eschatologique.

Il n'est donc pas bien difficile d'apercevoir le lien qui tient en faisceau la totalité des signes. C'est le Christ.

Il est le principe unitaire qui tout commande. Sous quelque aspect qu'on envisage l'approche de la Révélation, c'est à sa Personne que l'on aboutit. Il attire tout à lui. Et quiconque est appelé à croire, ne peut croire qu'en ayant les yeux fixés sur lui. Ici s'applique la parole du Seigneur : « Quand j'aurai été élevé de terre, je tirerai tous les hommes à moi » (*Joh.*, XII, 32). Allusion à la Passion, souligne saint Jean ! Mais le Christ sur la croix est identiquement le Christ Sauveur et Ressuscité, car, « élevé » aussi par le Père (*Philip.*, II, 9), il est désormais, dans cette exaltation finale le fondement de la Nature recréée et du Temps définitif.

c) *Diversité des signes.*

Mais le principe personnel unitaire, qui fonde premièrement la réalité unique des signes, donne aussi raison de leur diversité. Cinq chefs principaux de distinction expliquent qu'il y ait d'une part miracle et prophétie, et d'autre part l'Eglise vivante. On en pourrait trouver d'autres encore ; contentons-nous des plus obvies.

Il y a les signes de la Révélation absolue et les signes de la Révélation conditionnée par la proposition successive.

Le Christ est Révélation absolue, au sens où lui seul implique la totale nouveauté de l'univers. Lui seul est l'origine et le terme de cette rénovation.

L'Eglise, de son côté, est le lieu de la Révélation selon ses conditions de durée coextensive au temps non encore achevé. Voilà pourquoi les signes qu'elle présente sont aussi conditionnés. Signes de Révélation proposée de génération en génération, les expressions miraculeuses et prophétiques deviennent en elle dépendantes des contingences humaines et chacun sait que varient sa sainteté, son unité, sa stabilité ; et, dans la même proportion, le Christ en elle se fait visible. Dans l'Eglise, les signes n'ont pas d'existence nécessaire, sauf comme virtualités. Il dépend de la grâce et de la bonne volonté des chrétiens qu'ils deviennent éclatants.

Une seconde manière de diversifier les signes pourrait s'exprimer à partir de schèmes imaginatifs, qui ne font que présenter l'idée qu'on vient de développer, dans une structure géométrique. On dira ainsi que le miracle et la prophétie sont des signes verticaux, tandis que les signes de l'Eglise en sont la projection horizontale.

En évitant par ailleurs de nous laisser tromper par les images, nous pourrons reprendre certaines formules que suggèrent les Ecritures. La Lumière est tombée parmi les ténèbres; le Verbe est venu dans ce monde, envoyé d'en haut par le Père; il est remonté parce que tout d'abord il était descendu. A cette représentation de type cosmologique, répond un schème qui diversifie les signes : le Christ venu d'en haut provoque l'incidence sur notre monde du miracle et de la prophétie. Mais, retourné au Père, il laisse sa puissance à l'Eglise, dans la communication de l'Esprit, de la grâce et des charismes. Du coup les signes obtiennent une dimension nouvelle. Ils vont désormais s'étaler, atteindre les horizons géographiques les plus lointains et se prolonger jusqu'aux limites de la durée contingente. Ce sont les mêmes signes, mais vus sous deux perspectives différentes.

Une autre façon encore de diviser les signes est de les envisager sous l'angle de leur intentionnalité.

De ce point de vue, le miracle et la prophétie seront plutôt dits des signes d'une efficience en acte. En eux se montre une action productrice de renouveau.

Au contraire, l'intentionnalité des signes de l'Eglise conduit non pas à la connaissance d'une force qui produit, mais bien à la perception d'une fin qui attire. Par conséquent les signes de l'Eglise seront dits davantage signes d'une finalité en acte. L'héroïsme d'un saint ne produit pas nécessairement une chose digne d'être remarquée; la catholicité de l'Eglise (la « cité ouverte » qui avait impressionné Bergson) ne suscite pas de soi un type extraordinairement nouveau de culture. Mais dans la sainteté, il y a le geste sublime, qui, au niveau du visible, ne produit peut-être rien, et qui même semble parfois le pur échec apparent d'une vie qui se consume, sous lequel cependant on percevra la présence du motif surnaturel, seul capable de justifier l'héroïcité de l'acte. Dans la catholicité de l'Eglise, — celle-ci fût-elle réduite à une communauté restreinte ou à une poignée de fidèles — on verra de même la présence du seul motif capable d'arracher les hommes à leurs pauvres intérêts limités et bornés, on devinera la transcendance de la fin surnaturelle qui transparaît.

En conséquence (et ceci sera encore un autre chef de distinction), l'apparence même des signes variera. Le miracle physique apparaît comme un événement prodigieux. Mais c'est seulement parce qu'il se déroule au plus bas niveau de la perception sensible. Tout ce qui, pour les yeux, sort de la routine, suscite l'étonnement. La prophétie fait naître l'admiration aussi quand elle se confine au domaine le plus grossier, celui de la prédiction pure et simple d'un fait vérifiable. Dès qu'elle s'élève à une vision totale de l'histoire, elle est déjà moins prisée par le vulgaire, car la vérification de l'événement dépasse l'ima-

gination. Mais quand miracle et prophétie s'affinent pour devenir présents dans la vie *intérieure* de l'Eglise (bien qu'ils y demeurent des faits *visibles*), alors tout intérêt s'efface jusqu'à bien souvent disparaître. Aussi a-t-on appelé les signes de l'Eglise des miracles « moraux ». Le mot est très juste, à condition qu'on lui donne sa pleine valeur. Cela ne veut pas dire qu'ils sont des choses extraordinaires, rares, suscitant l'admiration, dans un domaine qui n'est pas celui des corps. Cela signifie qu'ils sont des présences visibles du Christ, glorieux et eschatologique, dans la vie *intérieure* de l'Eglise, ces manifestations fussent-elles par ailleurs absolument courantes, ordinaires et jugées normales par les chrétiens.

On pourra dire aussi que miracle et prophétie sont des « données », tandis que les signes de l'Eglise sont des « possibilités ». Dans le premier cas, les volontés individuelles n'interviennent pas, sinon pour demander et se rendre prêtes à recevoir. Dans le second, les libertés surgissent, de sorte que les signes existent dans l'Eglise en proportion de la libre réponse des fidèles à la grâce qui les meut.

Bref, beaucoup de manières se présentent de discerner dans l'unité des signes, tous concentrés en la Personne du Christ, une diversité fondée d'une part sur les deux aspects de la présence du Christ au monde : plénitude dans les temps derniers et existence dans l'Eglise, et fondée d'autre part sur les différents aspects : logique, imaginatif, intellectuel et sensible, qui permettent d'en varier les approches. Ces variations pourraient sans doute se poursuivre encore, mais nous les arrêterons ici, pour conclure brièvement à propos de l'apologétique.

CONCLUSION

Ayant eu pour but de retrouver l'unité de tous les signes, il nous semble que les réflexions faites dans les pages précédentes, et qui sont demeurées sur le plan de l'étude dogmatique, peuvent toutefois servir, à leur manière, l'apologétique. Il serait en effet aisé d'introduire ici une confrontation de méthodes, qui ne manquerait pas de fournir matière à de nouveaux développements. Mais cela dépasserait l'intention que nous avons poursuivie. Contentons-nous donc de faire une simple remarque sur la structure unitaire que doit avoir l'élaboration apologétique, en raison même de l'unité essentielle des signes dont elle propose l'interprétation.

La méthode apologétique se présente la plupart du temps avec deux directions, l'une partant du Christ pour aboutir à l'Eglise, l'autre, en sens inverse, s'appuyant sur le fait de l'Eglise pour remonter à son divin Fondateur. Ces deux directions, que l'on a dénommées descendante et ascendante, sont des aspects divergents que l'on peut très

légitimement distinguer. Mais, en vertu de l'unité fondamentale des signes, il est nécessaire de souligner en même temps que les deux voies, tout en paraissant inverses, n'ont paradoxalement qu'un même point de départ et un même terme, qui est toujours le Christ. Il serait néfaste donc de séparer, par suite d'une abstraction déformante, ce qui, dans la réalité, présente une unité foncière.

Une conclusion du même ordre s'impose à propos de la présentation scientifique des preuves. Il s'agit bien d'accéder à la connaissance d'une Personne et non de satisfaire une exigence critique. Les fidèles sans culture approfondie et ceux que l'on appelle les savants peuvent, c'est entendu, aborder la vérité révélée avec des préparations ou des exigences de rigueur diverses. Mais il faut savoir qu'il ne peut exister qu'une seule manière satisfaisante d'aborder les signes de la Révélation, celle qui recherche une vérité vivante et non des faits à analyser. Les « simples » font œuvre réelle de science, parce qu'ils trouvent le vrai en la Personne de Celui sur qui toute science doit s'appuyer, sous peine de n'être plus qu'un vain étalage de fruits morts. Le critique, de son côté, aura beau disséquer les textes; s'il ne rencontre pas, dans la simplicité d'un œil limpide, la Personne qui l'interpelle, il n'aura réalisé qu'œuvre de tâcheron, utile peut-être pour d'autres, mais sûrement pas pour lui-même.

Ainsi centrée sur le Christ, l'apologétique présente donc, en compréhension, les notes les plus complètes et les plus rigoureusement unes tout à la fois. C'est par là aussi qu'elle jouira, dans son désir de porter des fruits, de l'extension la plus vaste. Car la Révélation, comme Verbe divin, interpelle tous les individus et discerne chacun selon les traits particuliers de son visage.

Eegenhoven-Louvain C. DUMONT, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

Pastorale et psychologie

La contribution de la psychologie, comme science et comme technique, à la pastorale contemporaine soulève, avant tout essai d'application méthodique, plusieurs questions de principe que nous nous proposons de discuter en ces pages.

Prêtres et éducateurs regardent aujourd'hui avec curiosité et intérêt vers les psychologues, les psychanalystes et même les psychiatres. Le succès, la vogue et, selon certains, la mode des informations et des interprétations psychologiques ne laissent aucun doute : il s'agit d'une préoccupation majeure de la pédagogie et de la pastorale à notre époque [1]. On semble parfois penser que si le prêtre devenait meilleur psychologue, ou mieux informé de psychologie, son action pastorale en deviendrait plus adaptée et plus efficace. Et, de la meilleure bonne foi du monde, on nous invite à célébrer des noces psycho-pastorales d'où sortira un regain d'influence et d'efficience au profit des valeurs spirituelles.

Oserons-nous, sans décourager et sans irriter le lecteur (même si celui-ci est, comme on dit, « de la jeune génération »), déclarer immédiatement qu'on va peut-être un peu vite en besogne et, au risque de paraître un architecte laborieux, inviter les bâtisseurs à s'asseoir, à réfléchir, avant d'empiler les matériaux, et à délimiter avec soin quelques fondations.

Est-il vrai que plus de psychologie rende au pasteur la tâche plus facile ou, ipso facto, plus efficace? — Est-il certain que l'attitude pastorale et l'attitude psychologique aillent si naturellement de pair qu'elles en deviennent quasi complémentaires? — Est-il souhaitable que la perspective pastorale s'ouvre toujours davantage aux problèmes psychiques et s'engage délibérément dans des préoccupations et des actions qui visent à relever ou à assainir les psychismes troublés?

Avant d'évoquer quelques principes, recueillons quelques arguments et quelques objections.

Arguments.

L'homme est un, disent les plus chauds partisans d'un renouveau psycho-pastoral. Trop longtemps, nous n'avons songé qu'à lui parler

1. A cet égard, la composition du *Dictionnaire de Spiritualité* en cours de parution (Paris, Beauchesne) reflète bien la mentalité contemporaine. Des articles nombreux et souvent excellents y font une large part à la psychologie. Mentionnons : « Ascèse » et « Chasteté » par A. Willwoll, « Conscience » par R. Carpentier, « Crises affectives » par J. Mac Avoy, « Culpabilité » par C. Baudouin et L. Beirnaert, « Direction Spirituelle et Psychologie » par J. Mac Avoy.

de ses devoirs moraux, à éclairer ses convictions rationnelles, à discuter ses objections contre la foi. Nous n'avons parlé qu'à son cerveau; parfois, il est vrai, nous avons fait appel à ses émotions, mais sans nous soucier suffisamment de la qualité de celles-ci. Et ce double appel, cérébral et sentimental, nous semble insuffisant, désuet ou stérile aujourd'hui. Il est temps que notre pastorale rejoigne l'homme total, en atteignant les bases affectives (et sociales) de sa personnalité, en soulevant ce poids d'anxiétés, de frustrations, d'agressivité, de culpabilité qui alourdit sa personnalité, fonde ses préjugés antireligieux et fait écran à la grâce.

La relation pastorale, poursuivent-ils, est *une* également et l'on ne peut la scinder en deux parts : l'homme psychique, l'homme moral et religieux. « Une âme parle à une autre âme » : la belle illusion de croire qu'il s'agisse là de la réalité vécue dans le contact pastoral! Inextricablement liée au dialogue d'une réalité humaine totale (le sujet ou le groupe) avec une autre personne humaine totale (le pasteur), la relation pastorale s'établit toujours entre des personnalités psychiquement (et socialement) déterminées et, par là même, mutuellement situées. Les défauts psychiques du conseiller spirituel (par exemple, sa tendance à dominer, ou son désir secret d'exercer une paternité qui n'est pas exclusivement spirituelle) retentissent sur la pureté de l'action pastorale (par exemple, sur le besoin de dépendance passive chez un dirigé), comme les préjugés inconscients ou les préférences inavouées du prédicateur peuvent voiler pour un auditoire l'intégralité du message religieux.

L'action pastorale, concluent-ils, ne peut être *adaptée* qu'en redressant continuellement les déficiences psychiques du pasteur et en possédant une meilleure connaissance des sujets au bénéfice desquels elle s'exerce. Or les progrès de la psychologie scientifique ouvrent au pasteur non seulement un champ d'informations, mais aussi des techniques pour connaître et pour influencer, dont l'efficacité va grandissant. Une pastorale, qui ignorerait ou voudrait se passer des acquisitions de la psychologie contemporaine, trahirait actuellement sa mission. Il est temps que le pasteur redevienne ce « *medicus* animae » dont nous parlent les Pères [2].

Objections.

Le *but* de votre action pastorale, rappellent de leur côté les plus réticents à l'égard de la psychologie, demeure tout de même la sancti-

2. « Ars quaedam artium, et scientia scientiarum mihi esse videtur, hominem regere, animal omnium maxime varium et multiplex. Id porro quispiam perspexerit, *si animarum curandarum rationem cum corporum medicina contulerit,* quantoque haec nostra laboriosior quam illa tulerit, expenderit, ac, tum materiae natura, tum artis facultate, tum actus fine, praestantior fuerit. » S. Grégoire de Nazianze, *Oratio Apologetica,* II, c. 16; *P.G.,* XXXV, 426.

fication des âmes. Cette sanctification, opération surnaturelle, est un don de Dieu, qui ne dépend pas des dispositions qu'étudie la psychologie scientifique.

De même que le *fondement* théorique de vos principes pastoraux reposent sur les préceptes normatifs de la théologie morale et spirituelle, et non sur des observations psychologiques, ainsi vos *moyens* d'action devraient-ils être des moyens surnaturels qui n'ont que de lointains rapports avec l'adaptation aux besoins psychiques. « Cum infirmor, tunc potens sum » écrivait saint Paul (*II Cor.*, XII, 10). Dieu parle à travers les infirmités, même psychiques, de ses apôtres plus et mieux que par la fine compréhension des psychologues adaptés.

D'ailleurs, ajoutent-ils, l'expérience ne montre-t-elle pas que les développements de la psychologie en certains pays (particulièrement la facilité du recours aux psychothérapeutes) n'ont pas été favorables à l'œuvre de l'Eglise, mais qu'ils ont abouti à supplanter, à évincer l'action sacerdotale.

Bref, sans nier l'intérêt de certaines informations qui proviennent des recherches publiées par les psychologues, comment ne pas voir qu'il est délicat et dangereux pour le prêtre de s'initier à la psychologie et particulièrement aux travaux des psychothérapeutes. La connaissance des méthodes psychologiques risque d'engendrer une confusion croissante entre l'action pastorale et l'action thérapeutique, de pousser le pasteur à assumer à la légère des tâches qui regardent les spécialistes, en y perdant non seulement beaucoup de temps, mais le sens même de sa mission religieuse. « Medicus *animae* », oui : c'est de l'âme que vous êtes le médecin, de l'âme tour à tour libre et esclave, aimante et pécheresse, devant Dieu [3].

Notre thèse est que l'action pastorale, si elle se veut complète et méthodiquement ordonnée, appelle la collaboration tantôt extrinsèque, tantôt intrinsèque, de la psychologie (aussi bien que de la sociologie). Mais cette collaboration s'organise à des niveaux de travail dont il faut respecter la distinction et l'originalité.

Action pastorale.

L'Eglise, travaillant à l'édification du Corps du Christ, est essentiellement pastorale. L'action pastorale, cependant, ne se confond entièrement ni avec l'action apostolique, ni avec l'action sacerdotale dans l'une ou l'autre de ses fonctions : magistère, ministère (sacramentel)

3. « Nulla ars doceri praesumitur, nisi intenta prius meditatione discatur... Quis autem *cogitationum vulnera occultiora esse* nesciat *vulneribus viscerum*? Et tamen, saepe, qui nequaquam spiritualia praecepta cognoverunt, cordis se medicos profiteri non metuunt, dum qui pigmentorum vim nesciunt, videri medici carnis erubescunt ». S. Grégoire le Grand, *Regula Pastoralis*, Pars I, c. 1; *P.L.*, LXXVII, 14.

et gouvernement. Toutes ces activités peuvent être qualifiées de « pastorales » là où elles sont abordées dans une perspective spécifique, celle du pasteur. Quelle est cette perspective?

Le rôle imagé du pasteur, c'est de conduire son troupeau vers les vertes pâtures et de trouver pour lui des pâturages toujours meilleurs. Cette action a beaucoup d'affinité avec la *pédagogie* dont l'étymologie évoque la même signification.

La pédagogie, au sens le plus général, est la science et l'art de *disposer les moyens* pour obtenir le développement progressif des individus et des groupes humains tels qu'ils *doivent* devenir. Pareillement, les activités de l'apôtre ou du prêtre seront appelées *pastorales,* en tant qu'elles recherchent et emploient les moyens les plus aptes à procurer aux personnes et aux sociétés humaines une meilleure proposition, une meilleure possession et une meilleure expression de la grâce de Dieu.

La notion de pastorale nous semble toujours inclure une *référence aux sujets* dont on s'occupe [4] et, de plus, le souci du *meilleur,* d'une meilleure relation à établir ou à développer entre les hommes et les sources du salut. Cette préoccupation d'une croissance spirituelle nous semble le trait caractéristique d'une visée spécifiquement pastorale [5]. L'homme apostolique (et le prêtre, de façon éminente) ne se contente pas seulement d'annoncer ou de faire répéter le message chrétien, mais il cherche à le faire mieux percevoir; il ne se contente pas de présenter ou d'administrer les sacrements, mais il cherche à susciter les dispositions qui les feront recevoir avec plus de fruit; il ne se contente pas d'établir ou de développer la communauté catholique dans ses structures hiérarchiques, mais il vise à ce que les institutions fonctionnent et soient utilisées par les membres de la communauté chrétienne comme des moyens de les sanctifier toujours davantage.

L'intention pastorale, c'est que les hommes « aient la vie et l'aient avec plus d'abondance » (*Jean,* X, 10). Une action devient formellement pastorale lorsque indirectement, par l'emploi de moyens humains, elle coopère avec la grâce pour que celle-ci fournisse des fruits meilleurs dans les individus et les sociétés.

---

4. Cette « référence aux sujets » distingue, selon le Père J. de Guibert, la Théologie Pastorale de la Théologie Ascétique et Mystique, bien que toutes deux soient animées par le souci de la perfection. Il ajoute que « la Théologie Pastorale vise aussi la perfection personnelle du pasteur, mais seulement en tant que celle-ci influence positivement son ministère pastoral » (*Theologia Spiritualis,* Ed. Gregoriana, Rome, 1952[4], p. 7).

5. Dans sa Lettre Apostolique sur la formation du clergé, Pie XI exprimait nettement cette préoccupation d'une *meilleure application* des choses saintes qui doit animer la formation pastorale en tant que telle : « Qui ea studia moderatur... plurimum tribuet Theologiae Pastorali. Nec vero dumtaxat, quam sancta sint divina tractanda, praecipiet, sed praeterea quemadmodum sint *maiore semper cum fructu hominibus applicanda* » (*Officiorum Omnium,* 1[er] août 1922, *A.A.S.,* XIV (1922), pp. 449-458).

Double fondement d'une science pastorale.

La théologie pastorale, qui constitue l'exposé méthodique et autorisé de toute action pastorale réfléchie, procède d'une double source [6].

1) En tant que *normative*, elle se fonde sur la théologie dogmatique et la théologie morale, mais son objet ne s'identifie pas avec l'objet de ces sciences. En effet, la théologie pastorale élabore les données dogmatiques ou les principes fondés sur la Révélation en tant qu'insérables dans les progrès psychologiques (individuels ou sociaux) des sujets en croissance spirituelle [7].

2) En tant que *positive*, elle recourt à toutes les sciences d'observation du développement humain, en particulier à la psychologie et à la sociologie, qu'elle assume en se les subordonnant [8]. Comme nous allons le voir, ces sciences positives traitent du composé humain (corps et âme) en tant que composé. Dans leurs applications à la pastorale (dont on ne trouve actuellement que de timides essais), ces sciences positives ne peuvent pas jouir d'une autonomie absolue, par rapport à la théologie, mais seulement d'une autonomie relative là où elles recherchent méthodiquement les *moyens* de susciter, aux divers âges et moments du développement individuel et social, les *dispositions* les plus favorables à la grâce.

Double mouvement d'une relation pastorale.

La relation pastorale concrète est animée, pareillement, d'un double mouvement qui l'oblige à se conformer à une double loi : exigence de *fidélité* et exigence d'*adaptation*. D'une part, le pasteur *manifestera*, aussi bien dans sa personne que dans ses méthodes pastorales [9], la

---

6. Sur la définition, l'objet propre et les visées d'une théologie pastorale, en cours d'élaboration, on lira surtout : P.-A. Liégé, O.P., *Pour une théologie pastorale catechétique*, dans la *Rev. Sc. Ph. et Th.*, *39*, 1 (janvier 1955), pp. 3-17. Epinglons cette définition de la théologie pastorale : « La réflexion systématique sur l'ensemble des médiations de l'Eglise dans leur exercice pour l'édification du Corps du Christ » (*l.c.*, p. 5).

7. A ce point de vue, la théologie pastorale se trouve aussi en liaison particulière avec les méthodes traditionnelles grâce auxquelles le message évangélique a déjà trouvé ses expressions spirituelles et dynamiques dans l'histoire. Cette importance de la tradition en doctrine pastorale a été bien soulignée par P. Broutin, *Histoire et tradition pastorales*, dans la *N.R.Th.*, *77*, 7 (juillet 1955), pp. 725-736.

8. A rapprocher du double fondement sur lequel repose la constitution d'une Théologie Spirituelle, selon le Père J. de Guibert (*o.c.*, pp. 19-32). Contre l'idée que cette dualité des sources fonde, en réalité, deux sciences séparées et autonomes (théologie pastorale *et* psychologie pastorale), lire une intéressante lettre du Père Y. Congar au Chanoine S. Ligier, dans *Essai de psychologie pastorale*, Introduction, p. 29 (Paris, Ed. Ouvrières, 1951).

9. Sur l'impossibilité de constituer une pastorale à coup d'expériences réussies et de recettes, même psychologiques, voir dans cette revue : L. De Coninck, *Les orientations actuelles de la Théologie Pastorale*, dans la *N.R.Th.*, *76*, 2 (février 1954), pp. 134-141.

fidélité à la personne du Christ, qu'il représente, et aux valeurs chrétiennes qu'il propose au nom de l'Eglise. D'autre part, il *communiquera* cet esprit en recourant nécessairement à des moyens externes (prédications — conversations — organisations sociales — conduites personnelles) qui sont considérablement influencés par les dispositions psychologiques et le statut social du pasteur lui-même et des personnes auxquelles il s'adresse.

En vue de rendre cette manifestation et cette communication plus authentiques et plus efficaces, les pasteurs gagneront à connaître et, autant que possible, à réformer leurs propres déficiences psychiques (pas seulement leurs défauts moraux) et, particulièrement, les déficiences qui se glissent dans leurs relations avec les personnes dont ils assument la charge pastorale « forma facti gregis ex animo » (*I Pierre,* V, 3). Examinons dans quelle mesure la psychologie positive a des chances de pouvoir les aider et sur quel plan.

Psychologie positive.

Certains malentendus apparaissent facilement quand on discute psychologie. On ne réalise pas toujours suffisamment que cette science, en tant que positive, n'a pas comme objet tout l'homme, encore moins les activités supérieures de l'homme (intelligence, volonté, sentiments spirituels), mais uniquement la partie « déterminée » de l'homme, celle qui est affectée par certaines influences évaluables et qui s'élabore par l'entrée en jeu de certains dynamismes dont on s'efforce de découvrir les lois. Repérer ces facteurs d'influence et préciser ces mécanismes d'action, tel est le but de la psychologie comme science positive.

L'objet matériel de la psychologie positive est le *psychisme* : l'ensemble des fonctions, conscientes ou affectant la conscience, en tant que ces fonctions ne tombent pas directement sous le pouvoir de la liberté (exemples : dispositions innées — structures intellectuelles ou affectives — mécanismes mentaux — lois dynamiques des relations inter-individuelles, de la genèse et du développement des groupes — etc.). Ainsi défini, le psychisme se distingue clairement des facultés spirituelles, que la psychologie philosophique étudie réflexivement, et des actions corporelles que la biologie ou la médecine envisagent, par abstraction méthodique, comme purement organiques ou physiologiques. On résumerait assez bien l'objet propre de la psychologie positive (appliquée à l'homme) en disant qu'elle est la science du composé humain *en tant que composé,* c'est-à-dire en tant que ses opérations émanent de son unité vivante, psycho-somatique, psycho-sociale aussi, et dépendent intrinsèquement du corps et du milieu. Cet objet, la psychologie moderne l'envisage dans une perspective scientifique, cherchant à découvrir des liaisons entre antécédents et conséquents, à isoler des enchaînements causals et à énoncer des lois de

succession entre phénomènes observés. Ainsi voit-on apparaître, dans son objet formel, la notion de *temps*, d'un temps propre au vivant, qui n'est pas un simple passage d'un état à un autre état, mais une évolution irréversible et récapitulative, en un mot : une *maturation*.

De ces définitions, dont il était difficile de se passer ici, il résulte que les conclusions de la psychologie positive se limiteront toujours à des problèmes de genèse et de succession (liaison observée entre antécédents et conséquents) et qu'elle s'interdira, par sa propre méthodologie, tout jugement de valeur et de finalité ultime. Le psychologue comme tel n'examine les phénomènes psychiques que selon leur fonctionnement ; même les « motivations », pour lui, sont de simples « mobiles psychiques » dont il ne peut juger, scientifiquement parlant, la signification valorielle [10]. Relativement à l'ordre moral — et, en conséquence, relativement à la grâce — les données et les lois du psychisme ne sont que des *causes dispositives* qu'un philosophe situerait dans l'ordre de la *causalité matérielle* de l'agir humain [11].

De la méthodologie moderne en psychologie positive, il résulte également qu'il n'y a ni psychologie religieuse, ni psychologie pastorale complètement autonome. Le phénomène religieux, comme tel, ou la relation pastorale, comme telle, ne rentrent pas directement dans l'objet propre de la science psychologique. Essentiellement placé au plan de la liberté, l'acte religieux transcende les lois du psychisme, aussi bien que la relation pastorale qui, animée par son but surnaturel, évolue au plan de la rencontre inter-personnelle. Il est vrai que certaines dispositions psychiques générales, ou encore certains mécanismes opérant dans toute relation entre personnes humaines, en liaison plus ou moins consciente avec la vie religieuse, sont étudiés en psychologie scientifique. Lorsque les sciences religieuses (la théologie pastorale, par exemple) se tournent vers ces données de la science psychologique, elles peuvent les mettre en relation explicite avec les valeurs religieuses ou pastorales proprement dites et transformer ainsi ce qui n'était que science du psychisme en une psychologie religieuse ou pastorale.

On voit, par ce qui précède, comment la science psychologique jouit d'une autonomie méthodologique totale quand elle se borne à l'étude

---

10. Sur le fait que les psychologues modernes ont pris une vive conscience de ces limitations, nous alignerions aisément une longue liste de témoignages. Rappelons simplement l'ouvrage, devenu classique — malgré certaines outrances — du Dr. Charles Odier, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale,* Neuchâtel, Baconnière, 1943[2], et l'étude récente de Fr. Duyckaerts, *La notion de normal en psychologie clinique,* Paris, Vrin, 1954.

11. L'utilité de la catégorie de *cause matérielle dispositive,* pour situer et comprendre les réalités psychiques, a été remarquablement mise en lumière par les études de Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté,* t. I, pp. 380 et sv., Paris, Aubier, 1949 — et celles du Père A. Plé, O.P. : *Saint Thomas et la psychologie des profondeurs,* dans le *Supplément à la Vie Spirituelle,* 15 nov. 1952, et *L'acte moral et la pseudo-morale de l'inconscient, ibidem,* 15 février 1957.

des faits psychiques, et comment elle demeure strictement subordonnée et dépendante dans l'établissement de son statut « religieux » ou « pastoral ».

Les applications de ce principe ne manquent pas. N'en donnons qu'une seule : une technique d'interview, dont l'efficacité psychologique a été maintes fois démontrée [12], ne pourra devenir une technique pastorale qu'après examen de sa pertinence, ou introduction de modifications, en fonction de ce que nous apprend la théologie sur la relation entre directeur de conscience, par exemple, et dirigé. Ce n'est pas principalement au niveau de l'efficacité psychologique que cette technique devrait être discutée, mais en fonction de l'essence théologique de l'activité pastorale et des buts en direction spirituelle.

Rapport entre action pastorale et psychologie.

Ce rapport court parallèlement aux relations, théologiquement déterminables, qui s'établissent entre la grâce et les dispositions psychiques [13].

1) *Relation extrinsèque,* d'abord, *au plan de l'œuvre de sanctification au sens strict.* La sainteté « essentielle » (c'est-à-dire la présence de la grâce sanctifiante et des vertus infuses dans leur coopération avec le vouloir humain) ne dépend pas intrinsèquement des dispositions psychiques, mais de l'acte spirituel qui, sous l'inspiration prévenante de Dieu, en union avec l'Eglise, livre amoureusement la personne humaine à la présence et à l'action de l'Esprit. Cette reddition amoureuse, avec l'aide de Dieu, est possible dans n'importe quel état psychique, même névrotique (anxiétés, obsessions, scrupules), pourvu que la liberté ne soit pas totalement supprimée. L'habitus de charité peut, *de iure,* être établi par Dieu dans l'âme, s'alimenter aux sacrements et se développer par les actes des vertus surnaturelles quel que soit l'état psychique du moment (ou quelles que soient les influences sociales actuellement subies), tant que subsiste un minimum de liberté.

Une dépendance extrinsèque est cependant indéniable. Il y a d'abord une sorte de seuil en deçà duquel, par exemple dans la démence, il n'y a pas de problème spirituel, du moins dans les limites de notre expérience. Il y a aussi des dispositions psychiques (ou des influences

12. Nous pensons particulièrement aux techniques de relation étudiées par Carl Rogers (Chicago) et appliquées à la Pastorale par l'abbé Ch. Curran dans *Counseling in Catholic Life and Education,* New York, MacMillan, 1952 (Préface du Cardinal Tisserant). On trouvera une présentation critique, très lucide, de ce livre par D. H. Salman, O.P., dans *Supplément à la Vie Spirituelle,* 15 nov. 1953, pp. 469-475.

13. Nous reprenons ici, en les adaptant à notre propos, les solutions si clairement formulées par le Père L. Beirnaert, S. J., dans : *La sanctification dépend-elle du psychisme?,* dans les *Etudes,* juillet 1950, pp. 58-65 — article reproduit dans le volume *L'humanisme et la grâce,* Paris, Ed. de Flore, 1950.

sociales) tellement lourdes à porter, tellement contraignantes qu'elles réduisent considérablement les chances de persévérance dans certaines lignes d'engagement, par exemple dans la vie religieuse. C'est le point de vue où se mettaient les traités de pastorale, traditionnellement, lorsqu'ils fournissaient aux prêtres quelques indications utiles pour discerner, par exemple, le minimum de conscience requis des malades mentaux pour la réception des sacrements, quelques informations pour apprécier indirectement les attitudes *morales* indispensables chez celui qui demande une absolution, ou encore pour évaluer au for externe, avec une certaine sécurité, l'opportunité d'admettre quelqu'un au baptême, au mariage ou au sacerdoce. En tout ceci, la psychologie n'a qu'un rôle d'auxiliaire indirect, du reste très important, éclairant les jugements « prudentiels » du pasteur.

2) *Relation intrinsèque, au plan de la manifestation plénière des fruits de la grâce.* Car l'œuvre de la grâce ne se termine pas à cet événement spirituel en quoi consiste la sanctification fondamentale des âmes, ou sur lequel se fonde le choix d'un état de vie. La vie nouvelle de grâce, aussi bien que les engagements pris sous sa motion, tend à se diffuser dans toute la personnalité et à rayonner au dehors. L'acte spirituel appelle des fruits visibles ; la relation à Dieu tend à se manifester et à produire des actes humains « ut decet sanctos » (*Ephés.*, V, 3 ; *Gal.*, V, 16-25). Pour que la charité divine s'installe *plus profondément*, soit possédée avec *plus d'aisance et de sécurité*, enfin soit *manifestée plus pleinement* dans les individus et les sociétés, c'est le composé humain *comme composé* qui est requis d'agir et de se conformer, autant que possible, aux orientations dynamiques que lui confère la grâce par l'intermédiaire du libre vouloir.

Cette progression et cette maturité psychiques, dont la psychologie étudie les lois et qu'elle cherche à promouvoir par ses techniques sur le plan naturel, sont maintenant appelées *à un nouveau titre* pour favoriser la plénitude de la croissance et de la manifestation chrétiennes, chez le pasteur d'abord, comme chez tout autre chrétien, et aussi dans les relations pastorales elles-mêmes. Les qualités psychiques, qui ne sont en elles-mêmes ni une garantie de perfection ou de vertu chrétienne, ni un fondement de relation pastoralement fructueuse, en conditionnent cependant l'expression empirique normale et le développement plénier vers lequel tend l'édification du Corps du Christ. Le scrupuleux peut, certes, se sanctifier dans sa névrose obsessionnelle, et même par elle, mais il ne sera qu'un témoin très imparfait de certains aspects connotés par la splendeur du pardon divin, tels que la joie confiante et la sécurité heureuse.

Ce n'est donc pas pour assurer la sanctification fondamentale des âmes (œuvre de la grâce) que l'action pastorale a un besoin intrinsèque de la psychologie, mais pour demeurer fidèle au mouvement de manifestation visible et de communication sociale du Verbe incarné, qui entraîne les membres du Corps mystique.

Si l'efficacité pastorale ne dépend dans son mystère spirituel que de la grâce et de cette rencontre d'âme à âme, qui transcendent le psychisme, il importe cependant que la relation pastorale devienne de plus en plus richement humaine pour servir ici-bas d'instrument et de signe meilleur à l'appel de l'Esprit.

Telle apparaît la double relation, extrinsèque et intrinsèque, qui unit la psychologie à la pastorale, dès que celle-ci se veut consciente et méthodiquement organisée. Telle est aussi la portée des efforts actuels pour développer certaines applications de la psychologie qui puissent, quelque jour, constituer la *psychologie pastorale* [14].

Tout ceci ne rendra d'ailleurs pas la tâche du pasteur plus facile, mais peut-être plus conforme au réel. Seuls suivront ceux que ne rebutent pas les difficultés supplémentaires.

Il n'est pas même certain que les deux fonctions, psychologique et pastorale, se révéleront complémentaires par elles-mêmes. Bien plutôt croyons-nous qu'elles ont chance de se révéler antinomiques. Car les attitudes du psychologue (respect, attention bienveillante, compréhension) divergent souvent des attitudes fondamentalement pédagogiques ou pastorales (conviction du témoignage, patience d'une visée à long terme, et discrétion prudente). Le pasteur, dans la mesure où il se développera dans la ligne psychologique, se sentira sans doute fortement tiraillé ou même écartelé entre la double visée, psychique et spirituelle, et devra renoncer fréquemment à poursuivre explicitement son travail dans une perspective psychologique qui n'est pas, pour lui, le chemin spécifique et pour laquelle il n'est pas directement compétent.

Si les vues ici présentées devaient être retenues comme valables, elles permettraient assez facilement de respecter tout à la fois les arguments et les objections, que nous avons rapportés au seuil de ces réflexions, et d'écarter l'outrance de certaines expressions. Nous les reprenons dans le même ordre.

Retour aux « arguments ».

L'homme est un, soit; mais d'une unité qui comporte cependant certains éléments de « situation » qui échappent largement au contrôle de la liberté. La psychologie positive, justement, nous apprend à compter avec certaines structures et certains dynamismes psychiques à partir desquels la vie morale et religieuse doit se poursuivre sans qu'il soit toujours possible, sauf miracle, de les transformer.

---

14. Un bon panorama des recherches et applications à développer est présenté par le Professeur J. Nuttin, *La psychologie et le prêtre*, dans *Psychologie et pastorale*, Louvain, Nauwelaerts, 1953.

La relation pastorale ne peut être établie au seul niveau spirituel et le dialogue se noue toujours entre deux personnes humaines totales. Pourtant, nous rappelle ici la théologie pastorale, la visée fondamentale de cette relation n'est pas dans le tête-à-tête curatif du psychisme, mais elle réclame un effacement progressif du pasteur pour que l'Esprit du Christ parle de plus en plus distinctement à l'âme du dirigé. Or cet effacement graduel, dont l'évangile nous donne la formule à propos de S. Jean Baptiste (« Oportet Illum crescere, me autem minui », *Jean*, III, 30), n'exige pas la richesse d'une relation psychiquement bien nouée, mais plutôt la discrétion d'un rapport spirituel authentique et parfois l'effacement devant le mystère de la relation entre l'âme et Dieu.

L'action pastorale appelle le redressement des déficiences psychiques. Toutefois, les efforts psychologiques du pasteur ne pourront pas toujours assurer cet assainissement psychique qui relève de techniques spécialisées ; encore pourra-t-il faire appel aux ressources spirituelles du sujet pour obtenir un changement de sens, là où un changement de fond est actuellement impossible. Telle serait, par exemple, son attitude devant une motivation névrotique à la vie religieuse, liée au psychisme infantile d'un sujet. L'aide psychologique typiquement pastorale peut consister ici à susciter une motivation neuve, spirituelle, qui vient se superposer à l'autre, pas nécessairement pour la supprimer (car les structures affectives anciennes peuvent être solides ou difficilement flexibles) mais pour en changer radicalement la signification.

Retour aux « objections ».

Le but d'une action pastorale est la sanctification des âmes, soit ; mais c'est là son but éloigné, dernier et, pour ainsi dire, indirect. Dieu seul, en effet, par sa grâce peut sanctifier les âmes qui ne refusent pas son offre toute gratuite. A l'action pastorale, proprement dite, il revient seulement de *disposer les moyens* de sanctification d'une façon telle que le don de Dieu soit *mieux* proposé, plus sûrement et plus pleinement assimilé, et qu'enfin il produise de meilleurs fruits.

Certes, la sanctification, en elle-même, ne dépend qu'extrinsèquement des dispositions étudiées par la psychologie scientifique. Mais la meilleure présentation des moyens de sanctification en dépend, elle, intrinsèquement. Et c'est en fonction de ce but modeste, mais essentiel, que la pastorale éprouve le besoin de certaines informations et de certaines techniques psychologiques qu'elle choisira et animera en vue de son but.

Les fondements d'une pastorale ne sont pas exclusivement théologiques, pas plus que ses *moyens* ne sont uniquement surnaturels. Une fois de plus, ne confondons pas l'action pastorale et l'action de la grâce.

La relation pastorale est toujours « bi-polaire », comme son fondement est double et ses moyens sont mixtes. C'est de cette double source (normative et positive, théologique et scientifique, morale et psychologique) qu'elle tient sa dignité spécifique : celle d'un *instrument* dont la qualité est d'être adapté aussi bien à la nature de l'objet qu'il travaille qu'à la main et au but de l'ouvrier qui le manie.

Et si Dieu parle même à travers les déficiences psychiques du pasteur, ce n'est pas à cause de ces déficiences qu'Il parle mieux, mais peut-être à cause de l'humilité et des autres vertus morales manifestées dans la personne du pasteur qui, en dépit de ses désirs et de ses efforts, continue à souffrir de ces déficits et à s'efforcer d'y remédier.

Enfin, s'il existe une *opposition historique* entre les développements des techniques psychologiques et l'influence sacerdotale, cet antagonisme s'est révélé particulièrement aigu dans les pays protestants, ceux où l'action sacramentelle proprement dite (« ex opere operato ») avait quasi disparu du champ de la conscience chrétienne. On comprend alors que le prestige sacerdotal y ait été graduellement menacé ou supplanté par les compétences psychologiques du « conseiller », voire du psychothérapeute. C'est d'ailleurs la tendance des ministres protestants (spécialement aux Etats-Unis) de consacrer une part de plus en plus grande de leur formation pastorale à l'acquisition de techniques psychologiques de plus en plus raffinées, rivalisant parfois avec les psychothérapeutes qualifiés.

D'ailleurs aucun abus ne peut suffire à condamner l'usage.

Si une meilleure information psychologique pouvait déjà faire en sorte que le prêtre arrive à discerner à temps les traits des névroses, légères ou profondes, à aider les cas bénins à clarifier leur situation et à en changer au moins la signification sur le plan surnaturel, enfin à renvoyer les cas plus graves aux spécialistes appropriés, la psychologie aurait déjà bien mérité de la pastorale.

Si elle pouvait mettre le pasteur en garde contre ses propres inclinations psychiques, en lui faisant prendre conscience de la « partialité » ou de la « déclivité » de ses directives, ce serait déjà beaucoup.

Mais nous pensons que la psychologie peut servir davantage, et qu'en particulier elle peut améliorer *les techniques de contact* et le développement de la *relation* pastorale elle-même.

Avant de tenter cette aventure, entreprise collective à long terme, nous avons tenu à rappeler qu'elle ne peut aboutir qu'en restant consciente de la dualité des plans, psychique et religieux, désireuse de les articuler correctement en théorie et en pratique, en conformité avec les principes fondamentaux d'une authentique théologie pastorale, gage de fidélité au Verbe incarné.

Bruxelles
184, rue Washington.

A. GODIN, S. J.
Professeur de psychologie religieuse au Centre International « Lumen Vitae ».

Pastorale de la messe et récents directoires épiscopaux

Eclairés par l'Esprit qui conduit l'Eglise, les fidèles redécouvrent la liturgie. Avec leurs pasteurs, ils ont réalisé comme d'instinct que la messe doit être le centre de leur vie et de leur action, parce qu'elle est l'expression et la réalisation, dans l'Eglise, du Mystère du Christ, centre de l'histoire du salut. Soucieux d'accueillir l'appel de Dieu, de reconnaître son amour et de se livrer à son emprise dans une rencontre vraie avec le Christ, ils veulent participer davantage à l'action de l'« Eglise tournée vers Dieu ». Cette volonté d'une participation plus active et plus communautaire ne peut s'exprimer dans des formes improvisées, abandonnées à l'inspiration de chacun, sous peine de tomber dans la confusion, l'anarchie, le sentimentalisme ou les discussions stériles entre factions opposées : les évêques ont pris la direction du renouveau.

Le directoire de Malines, « *Autour de l'autel du Seigneur* », vient d'être promulgué par S. E. le Cardinal (8 septembre 1957) ; il est commun aux diocèses de Bruges, Liège et Malines. Déjà, Mgr Charue à Namur et Mgr Himmer à Tournai avaient donné le leur : « *Allons à l'autel du Seigneur* » (4 décembre 1956) et « *Pour une messe plus fraternelle* » (29 avril 1956). Le diocèse de Gand, nous dit-on, en sera bientôt pourvu. En France, l'assemblée des Cardinaux et Archevêques avait adopté (4e trimestre 1956) un « *Directoire pour la Pastorale de la Messe à l'usage des diocèses de France* », qui synthétise la législation déjà élaborée, depuis 1950, par de nombreux évêques pour leurs diocésains (ainsi Nancy, Strasbourg, Bordeaux, Annecy, Cambrai, Aix, Chambéry, Carcassonne, etc., etc.). La Suisse romande a reçu son directoire depuis juin 1956. En Italie, le directoire du Cardinal Lercaro (Bologne 1954) connut un large retentissement, même à l'étranger. Deux directoires allemands, ceux de Fribourg-en-Brisgau (1955) et de Munich (1957) ont fait l'objet de recensions françaises [1].

Faut-il s'étonner de cette démarche de la Hiérarchie? On devrait plutôt se réjouir de voir la tradition vivante de l'Eglise s'élaborer et trouver son expression, en quelque sorte, sous nos yeux. Le rôle et

1. On nous permettra de simplifier la dénomination des directoires par l'emploi de sigles : *Bo.* pour Bologne, *Fr.* pour la France, *T.* pour Tournai, *Na.* pour Namur et *Ma.* pour Malines. De même, dans les citations, *MD.* pour « Maison-Dieu », *PL.* pour « Paroisse et Liturgie », *QLP.* pour les « Questions Liturgiques et Paroissiales ».

le devoir des évêques n'est-il pas de « discerner et de favoriser l'Esprit là où il agit [2] » ?

Les liturgistes et les théologiens, souvent à l'instigation des commissions diocésaines créées pour répondre au vœu de l'encyclique « Mediator Dei » [3], ont, depuis une décade, multiplié leurs études doctrinales et leurs recherches pastorales : nous songeons particulièrement aux travaux du *Centre de Pastorale Liturgique* en France, aux efforts des abbayes de Mont-César et de Saint-André, continuant « l'entreprise providentielle » de Dom Lambert Beauduin, au mouvement allemand et autrichien où se signalèrent un Casel, un Pius Parsch, un Pinsk, un Guardini, un Jungmann. Les pasteurs ont senti la nécessité d'un authentique effort missionnaire pour ramener le peuple déchristianisé des grands centres industriels et ont essayé inlassablement des formules nouvelles. Les fidèles, nous l'avons vu, ont le souci d'une participation plus grande à l'action de l'Eglise [4]. Il faudrait s'aveugler pour ne pas voir dans ces mouvements « un signe des dispositions providentielles de Dieu sur le temps présent, un passage de l'Esprit dans son Eglise [5] ».

La part inévitable de l'humain peut cependant donner à ces inspirations une expression trompeuse ou une fausse direction. Reconnaître ce qui, dans la liberté créatrice des enfants de Dieu, est fruit de l'Esprit et l'universaliser, purifier ce qui est traduction de l'homme et le canaliser, voilà précisément la tâche de la Hiérarchie. On insiste actuellement sur les idées de développement, mais on a tendance à laisser dans l'ombre la tradition vivante, source de ce progrès [6]. S'il est vrai que la liturgie est un des principaux organes du magistère ordinaire, il serait étonnant qu'autorité et liberté ne concourent pas pour authentifier cette forme privilégiée de la visibilité ecclésiale.

Normatifs, les directoires s'inscrivent bien dans la tradition : ils définissent et sanctionnent ce qui est valable dans le renouveau liturgique. Penser que cette prise en charge officielle constitue une codification pétrifiante, sinon un coup de frein, serait mal comprendre leur propos. Beaucoup de directoires le rappellent : il faut aller de l'avant, *appliquer* les directives, préparer l'avenir par des études sérieuses, formuler des souhaits, mais on n'a plus le droit d'effectuer des réformes par initiative personnelle (cfr *Fr.*, n. 14) : « il faut viser à une

---

2. K. Rahner, S. J., *L'apostolat des Laïcs*, dans *N.R.Th.*, 1956, p. 10.
3. Pie XII, *Encyclique « Mediator Dei »*, *A.A.S.*, XXXIX, 1947, p. 562; *N.R.Th.*, 1948, p. 194.
4. L'enquête sur la Messe, dont les résultats furent publiés et commentés par la *Revue Nouvelle* (déc. 1956 et janv. 1957), en est un évident témoignage.
5. Pie XII, *Allocution au Congrès de liturgie pastorale d'Assise* (22 sept. 1956). *N.R.Th.*, 1957, p. 178; *MD.*, 1956, nn. 47-48, p. 330.
6. Cfr, dans ce sens, L. Bouyer, *Ce qui change et ce qui demeure dans la Liturgie*, dans *MD.*, 1954, n. 40, p. 90.

action générale et concertée », dit excellemment Mgr Kerkhofs dans son introduction au directoire commun, en usage dans son diocèse (p. 5).

Ces normes s'adressent « aux responsables des communautés paroissiales ou autres, en tout lieu de culte, diocésain ou exempt » (*T.*, p. 43), « aux pasteurs d'âmes et aux éducateurs de la jeunesse » (*Ma.*, p. 6, *Liège*, p. 5). Elles précisent tout ce qu'on peut faire, — et donc le niveau que l'on ne peut dépasser présentement, ce qui sera une limitation pour certains —, et tout ce qu'on *doit* faire, — et donc le niveau que *tous* doivent atteindre, ce qui sera un très gros effort d'adaptation pour beaucoup. C'est pourquoi la mise en application sera progressive et tiendra compte des étapes rendues nécessaires par les contingences locales ou les usages existants (*T.*, p. 8 et 43-44; *Na.*, p. 9; *Ma.*, p. 8-9). De toutes façons, il importe d'obéir : n'est-ce pas, en l'occurrence, la seule manière de continuer à travailler sous la conduite de l'Esprit? Démarche exigeante sans doute : elle requiert loyauté et courage, surtout de la part des pasteurs invités par leurs évêques à modifier des coutumes séculaires dans des milieux que l'on dit réfractaires au changement de leurs habitudes [7].

Les directoires belges veulent être « pratiques »; ils ont en vue des applications plus définies que le directoire de France. Celui-ci vise plutôt à préciser un esprit, une orientation, et fait œuvre « de haute sagesse, de parfait équilibre, de bon sens dans un progressisme caractérisé, libre de ses mouvements, parce que profondément enraciné dans une doctrine sûre et une expérience liturgique éprouvée ». Est-ce à dire que les directoires belges « n'ont pas observé cette discrétion » et que les « recettes » qu'ils proposent « provoqueront un formalisme purement extérieur [8] »? Nous ne pourrions, pour notre part, souscrire à ce jugement sévère et sans doute hâtif. Bien sûr, le lecteur superficiel et pressé sera peut-être décontenancé devant ces recueils d'allure parfois fort rubricale, où les considérations doctrinales sont peu synthétisées. Mais les directoires eux-mêmes ne demandent-ils pas précisément un effort d'approfondissement doctrinal et catéchétique préalable? Il faut donc les replacer dans leur contexte et les éclairer par les travaux des théologiens, liturgistes et pasteurs, dont ils condensent les leçons; il faut les comparer entre eux pour saisir

7. A ce propos ne faudrait-il pas faire davantage confiance aux communautés paroissiales? Elles sont capables d'accueillir ces modifications, l'expérience de la Semaine Sainte l'a généralement démontré.

8. Dom A. Robeyns, O.S.B., *A propos des directoires, QLP.*, 1957, n. 2, p. 93. Dans un article ultérieur, *Autour de l'autel du Seigneur* (*QLP.*, 1957, n. 4, p. 305-313), l'auteur étudie avec nuances le seul directoire de Malines, qu'il classe « parmi les meilleurs » (p. 313). Cette appréciation flatteuse ne devrait-elle pas rejaillir sur les deux autres directoires belges, qui présentent des prescriptions identiques dans une perspective parfois plus suggestive pour l'information des pasteurs et la catéchèse des fidèles?

leur unité réelle au-delà des divergences de détails ; il faut dresser le bilan de ce qui est acquis à peu près unanimement, signaler la rémanence de vieilles formulations ou d'usages consacrés que l'on n'a pas encore sacrifiés, présenter des vœux qui prépareraient un directoire commun, sinon une intervention du Magistère suprême de l'Eglise.

Dans cette perspective, nous définirons d'abord les conditions préalables à l'application des directoires : l'« information » des pasteurs et la catéchèse des fidèles, dont nous préciserons l'objet et la manière. Nous analyserons ensuite les directives générales, en les situant dans une structure plus synthétique de l'Action liturgique et de l'Assemblée. Nous comparerons enfin les directives particulières, prévues pour chaque forme de célébration, et nous en soulignerons l'unité, les divergences et, le cas échéant, les imprécisions ou lacunes. Nous espérons ainsi rendre quelque service aux prêtres qui devront mettre en œuvre les directoires épiscopaux.

I. CONDITIONS PREALABLES A L'APPLICATION DES DIRECTOIRES

Ce serait donc une illusion et une erreur que d'appliquer les directives épiscopales comme de simples recettes ou de se contenter d'une improvisation « dans la ligne » des directoires. Nous sommes les disciples de Celui qui est venu « susciter des adorateurs... en esprit et en vérité » (*Jean*, IV, 23).

Il ne s'agit pas, sans plus, de rites extérieurs, « magiques ou médicaux, par lesquels les gens seraient sauvés ou sanctifiés dans une totale inconscience [9] », mais bien d'une « action », histoire sainte ou mystère du salut, qui s'exprime dans le rite et lui donne son sens.

Fidèle à sa mission, l'Eglise nous a introduits à cette « action » divine par le baptême et désire nous en dévoiler la richesse pour que nous y correspondions toujours plus. Dieu nous interpelle par la médiation du Christ et de son Eglise. Il nous faut « réaliser » que Dieu nous parle et suscite en nous une réponse ; c'est pourquoi l'Eglise veut nous initier par sa liturgie. L'initiation n'est donc pas seulement accomplissement, elle est aussi intellection du rite.

Pour ce faire, il ne suffit pas « d'introduire la chasuble ample et le dialogue, ou même des chants accordés au temps et au sens de la liturgie : il faut, fût-ce lentement, former les âmes à suivre, dans le cours de l'année, les mystères de la Rédemption que la liturgie rappelle et revit ; à sentir et à apprécier leur propre insertion dans l'Eglise,

---

9. A. M. Roguet, O.P., *Initiation chrétienne et catéchèse,* dans *PL.*, nov. 1952, n. 6, p. 354. Cfr, dans le même sens, L. Bouyer, *Où en est le mouvement liturgique?,* dans *MD.*, n. 25, p. 36-37.

Corps mystique du Christ, en raison de laquelle les hommes peuvent glorifier Dieu [10] ».

Cette exigence de vérité réclame, non seulement la catéchèse des fidèles, mais aussi, au préalable, « l'information » des pasteurs. Explicitons quelque peu cette double condition d'une application authentique des directoires.

A. L'« INFORMATION » DES PASTEURS

Par « information » nous entendons, d'abord, la réflexion théologique et l'étude de l'histoire ; les prêtres y trouveront les éléments qui leur permettront de connaître les rites et de comprendre leur signification. Tous les directoires la recommandent :

« Il faut avant tout, dit le Cardinal Van Roey, que les prêtres possèdent une connaissance théologique parfaite, puisée aux sources authentiques, notamment par l'étude attentive de la doctrine du Concile de Trente (Session 23) et de l'Encyclique Mediator Dei [11] ».

« Guidés par la Hiérarchie, écrit Mgr Charue, les prêtres auront à cœur d'étudier la théologie de la Messe et son rayonnement dans la vie des fidèles. » (*Na.*, p. 9). « Il faut, précise M. Delespesse, que les pasteurs aient un souci de vrai et d'authentique. Si une pastorale n'a que faire de l'archéologisme, elle ne peut se passer ni de la théologie ni de l'histoire [12] ».

L'information est aussi et surtout assimilation vitale. Une connaissance notionnelle, voire « technique », si elle est nécessaire, — et nous ne saurions assez y insister, — restera toujours incomplète et extérieure. Le mystère ne peut se laisser réduire à l'assemblage des concepts qui l'expriment [13] ; dans et par les formules abstraites, la révélation même du Verbe doit nous saisir par tout nous-mêmes, nous assimiler à Lui, car il est Vie. Le prêtre qui continue les gestes de Jésus, docteur et prêtre, doit en quelque sorte vivre ce que le Seigneur a vécu : « Ayez en vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus » (*Phil.*, II, 5) nous dit S. Paul avant de retracer les différentes étapes du mystère du Christ. Au moment de les ordonner, l'Eglise ne s'adresse-t-elle pas aux ordinands par la voix de l'Evêque, pour leur recommander : « comprenez ce que vous faites, ressemblez à ce que vous accomplissez » ?

Ce que le prêtre accomplit, c'est le mystère du Christ. Pour le comprendre, le prêtre devra le contempler longuement. Alors seulement,

---

10. *Bo.*, n. 6. Cfr *Fr.* : « La messe contient des réalités divines qu'il faut essayer d'assimiler par la foi » (n. 23).
11. *Ma.*, p. 6.
12. M. Delespesse, *La messe. Notes historiques et pastorales*, Tournai, 1957, p. 7.
13. Cfr dans ce sens les développements et la méthode proposée par A. M. Roguet, O.P., *Comment annoncer le mystère de la messe*, *MD*, 1948, n. 14, p. 99-106.

ce mystère, la personne même de Jésus l'illuminera, le saisira de plus en plus, imprégnera lentement toute sa vie : le prêtre commencera à Lui ressembler. « Car la Vie s'est manifestée : nous l'avons vue, nous en rendons témoignage, et nous vous annonçons cette vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous est apparue. » (*I Jean*, I, 2).

C'est bien, nous semble-t-il, ce que demande Mgr Himmer quand il invite le prêtre à faire « de sa propre célébration le témoignage de sa foi » (*T.*, p. 45), ou encore, en termes plus explicites, le Pape Pie XII, cité par le Cardinal Lercaro :

« Ayez donc grand soin que le jeune clergé... soit formé à l'intelligence des cérémonies sacrées,... non seulement afin que le séminariste puisse un jour accomplir les rites religieux avec l'ordre, la bienséance et la dignité convenables, mais surtout pour qu'il s'adonne, dès le cours de sa formation, à une très intime union avec le Christ prêtre [14] ».

Le Cardinal Lercaro se plaît à revenir sur l'« esprit » qui a dicté les normes et qui présidera à leur application (*Bo.*, n. 4 et 6). Nous devons bien avouer qu'il est le seul à le faire explicitement ; les autres directoires présupposent cet esprit quand ils recommandent une catéchèse vraie des fidèles. On aurait aimé cependant qu'ils soulignent la dimension spirituelle, essentielle à l'information des prêtres, en s'inspirant par exemple de l'admirable précision de Mgr Guerry :

« Les pasteurs devront, longuement et souvent, méditer, contempler, s'assimiler le mystère en sa totalité, s'ils veulent être en mesure de l'annoncer fidèlement dans sa pureté intégrale [15] ».

Comment approfondir la théologie de la messe et l'histoire des rites ? Où trouver les éléments qui nourriront la contemplation ? Ouvrons les directoires : dans les limites de leur genre littéraire, ils s'efforcent d'en résumer les thèmes. Mais leur exposé reste fragmentaire. Le directoire de Malines s'en tient à l'énumération des titres de chapitre ; les autres documents contiennent des développements que nous apprécierons brièvement. Sans pouvoir ici entrer dans les détails, nous en ferons un relevé purement analytique, en reprenant l'ordre proposé par *Ma.*

1. *L'Eucharistie, mystère de foi, célébré par l'Eglise.* La formule « Eucharistie, mystère de foi » doit être expliquée : elle peut signifier, ou bien un élément de ce mystère dans l'économie sacramentaire, ou bien la totalité du mystère chrétien, « re-actualisé » dans l'Eucharistie. Dans ses préliminaires doctrinaux, *Fr.* semble n'envisager que le premier sens (n. 2) ; mais il élargit sa perspective, quand il considère la proclamation de la Parole de Dieu ou recommande que la catéchèse de la messe s'inscrive « dans un effort général d'initiation au sacré, à l'é-

14. *Mediator Dei, A.A.S.*, 1947, p. 591-92 ; *N.R.Th.*, 1948, p. 317. Cfr *Bo.*, n. 6, note 4.

15. Mgr Guerry, *Directives pastorales sur la messe*, dans *PL.*, 1952, n. 3, p. 329.

conomie du salut, dans une catéchèse biblique » (n. 28). De son côté, *Na.* se réfère à l'économie plénière du salut par l'inspiration biblique de ses commentaires doctrinaux ; les allusions explicites que l'on peut y relever auraient pu être davantage exploitées (*Na.*, p. 14, 17 et 62) [16].

2. *Le mémorial du sacrifice du Christ. Fr.* reprend bien la doctrine classique du mémorial (n. 4 et 6) ; on aurait aimé y découvrir, selon la recommandation du directoire lui-même (n. 28), une explication biblique — et nous ajouterions, patristique, — de l'aspect « acte de culte et rite d'offrande ». Au sujet du sacrifice, *Na.* insiste brièvement sur la charité du Christ qui se livre, mais ne montre pas l'unité de ce sacrifice avec ceux de l'Ancienne Loi, « accomplis » dans la Nouvelle Alliance.

Sous les termes « mémorial du sacrifice du Christ », *Ma.*, supposons-nous, inclut le mystère pascal dans sa totalité, passion et résurrection, pâque nouvelle ; ces points sont fort bien expliqués dans *Fr.* (n. 7, doctrine de Trente) et *Na.* (p. 14, excellent développement biblique et patristique) [17].

3. *Action de grâces et adoration. Fr.* ne fait qu'effleurer ce thème (n. 5). *T.* y fait allusion (p. 19), puis le définit admirablement dans sa présentation de l'« avant-messe » : « En effet, le sacrifice eucharistique doit être avant tout, comme son nom l'indique, l'action de grâces du peuple élu pour l'amour que le Seigneur lui témoigne dans toutes les merveilles de la création et de la grâce » (p. 27). Dans sa partie doctrinale, *Na.* se contente d'épingler dans le texte de la messe les passages relatifs à l'action de grâces, sans en donner le sens (p. 16) ; pour le saisir, il faudra patienter jusqu'à l'explication du rite de la consécration (p. 60).

4. *Repas de la famille de Dieu et caractère communautaire de la messe. T.* exalte l'aspect fraternel de la messe ; Mgr Himmer en fait le thème dominant de la lettre pastorale incluse dans son directoire, précisément intitulé : « Pour une messe plus fraternelle ». Tout y est examiné sous l'angle du « peuple de Dieu » (cfr surtout pp. 17 à 24). *Na.* insiste davantage sur l'idée du festin dans le Royaume et en donne un bon développement, hélas trop embryonnaire (p. 17). *Fr.* réunit les deux thèmes : il évoque le caractère communautaire du sacrifice, « fondement d'unité », et ajoute que l'anticipation du Royaume se fonde sur la Résurrection du Christ (n. 20 et 21).

5. *Rôle du Célébrant et de l'Assemblée.* S'inspirant du Magistère (« *Mediator Dei* »), *Fr.* énumère un peu sèchement les principes et leurs répercussions pastorales (n. 8 à 16). La synthèse qu'en donne *Na.* (p. 20 et 21) est d'une meilleure venue, mais on aurait aimé qu'il rattache à ce chapitre ses excellentes considérations sur l'Assemblée chrétienne (p. 17 et 18). En de belles pages, Mgr Himmer expose à ses diocésains la difficile question de leur participation au sacerdoce (p. 21 et suiv.).

6. *La liturgie de la Parole. Fr.* en énonce les principaux éléments dans son chapitre de doctrine (n. 14) mais en diffère l'analyse (n. 68 à 78), perdant ainsi l'occasion de montrer théologiquement la connexion entre la liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique [18]. *T.* signale, en passant, « le lien profond qui unit

16. Nous regrettons cependant la restriction, difficilement justifiable, de la note 11 (p. 82) « l'année liturgique déroule... tout le mystère du salut, de la nativité au second avènement ». L'Ancien Testament n'existerait-il pas ?

17. *T.* y fait allusion, p. 32-33.

18. On le regrette d'autant plus que *Fr.* perçoit clairement la place occupée par la proclamation de la Parole, « partie intégrante du mystère dans le tout de la messe » (n. 69), et qu'il laisse entrevoir le rôle de transition joué tout natu-

entre eux la Sainte Ecriture et le Sacrifice Eucharistique » (p. 27). *Na.* n'en parle pas davantage [19]; il semble même voiler la portée de la Liturgie de la Parole en n'y voyant qu'une simple préparation de la Liturgie eucharistique (p. 17).

7. *La portée de l'Offertoire et la structure de l'Action Eucharistique.* Le dernier thème proposé dans l'énumération de *Ma.* ne laisse pas d'être assez embarrassant. On sait que la question de l'offertoire est une pomme de discorde pour les liturgistes. L'équipe du Mont César combat sans relâche pour une interprétation correcte.

N'est-il pas regrettable d'isoler l'offertoire du sacrifice, et, en tout cas, d'étudier en dernier lieu la structure de l'Action? A vrai dire, les directoires n'ont pas d'indications fort nettes à ce sujet. *Fr.* touche à ce double problème dans son paragraphe sur « la Messe et l'Eglise » (n. 16); il présente la communion comme la véritable participation des fidèles au sacrifice (n. 11), et c'est tout. *Na.*, à la suite de Dom Capelle [20], décrit bien ce qu'est l'offertoire (p. 55) mais ne développe aucune justification doctrinale. Ses idées sur la communion, participation au sacrifice, sont intéressantes et justes, mais la structure de l'Action ne ressort pas (p. 69). *T.* a de bonnes notations (p. 28 à 30) : sa notion d'« offrande » est riche (p. 31-32); il met en évidence la place de la communion, accentue son rôle dans l'unité de la communauté (p. 33). Malgré ces prémisses, il ne marque guère les liens entre l'offertoire, l'action de grâces et la communion.

Une vision d'ensemble, nous le constatons, fait défaut. Nous ne trouvons que des indications, suggestives mais éparses : on échappe difficilement à l'impression que les directoires ne font pas apparaître le lien organique des différents moments. L'Offertoire, cependant, est en intime connexion avec l'action de grâces réalisée dans le sacrifice : n'en est-il pas une préparation, une introduction solennelle, un début de mise en œuvre, comme la communion en est un achèvement, un couronnement, un accomplissement?

*
* *

Le caractère décousu des paragraphes précédents aura sans doute rebuté le lecteur; il n'était pas inutile, pensons-nous, d'aligner les uns à la suite des autres les éléments doctrinaux disséminés dans les directoires. Leur énumération, sèchement analytique, montre assez clairement que beaucoup d'aspects de la Messe ont été évoqués, mais que leur synthèse est insuffisante. Les documents épiscopaux ont fait le point des connaissances théologiques : ne pourrait-on pas souhaiter que les spécialistes, reprenant les données tridentines, en exploitent les richesses, les éclairent par la tradition patristique et achèvent la synthèse attendue par les pasteurs [21]?

Nonobstant, les prêtres nourriront leur étude personnelle par les

---

rellement par l'homélie (n. 71), rôle plus large en vérité que celui que lui attribuerait *Ma.* (p. 15).

19. En expliquant le rite, *Na.* propose des remarques historiques, mais guère d'indications doctrinales (p. 45-46).

20. Dom Capelle, O.S.B., *Pour une meilleure intelligence de la Messe,* Louvain, 1955², p. 37 et suiv.

21. Le petit livre de Jungmann, S. J., *La grande prière Eucharistique,* Paris, 1956, en donne une première idée.

documents contenus en annexe dans *Fr.* (XXIII[e] session du Concile de Trente, extraits des Encycliques liturgiques de Pie X, Pie XI et Pie XII, allocution de Pie XII au Congrès d'Assise). Ils trouveront des bibliographies récentes dans le directoire de Namur et plusieurs revues [22]. Les tables de « La Maison-Dieu » et de « Paroisse et Liturgie » sont des mines à exploiter [23].

A côté de l'étude doctrinale, dont nous avons consigné les thèmes, les évêques invitent les pasteurs à approfondir aussi l'histoire des rites; elle conditionne bien des découvertes du renouveau, tant il est vrai que, selon la remarque de Jungmann, « la liturgie ne demande rien de neuf. Elle demande seulement que ce qui se fait se fasse parfaitement. »

Ceux que déconcerterait l'ampleur monumentale de « Missarum Solemnia » (3 vol. 1950-54, Aubier), véritable somme de l'histoire des rites, en trouveront l'essentiel dans plusieurs ouvrages moins amples parus récemment [24].

B. LA CATÉCHÈSE DES FIDÈLES

« Nous insistons, écrit Mgr Himmer, pour que l'éducation liturgique du peuple soit préparée et animée par une catéchèse tendant à réveiller et à nourrir la Foi » (*T.*, p. 7). Car « si la liturgie appelle la messe les saints mystères, cette formule ne veut pas dire que les fidèles doivent se contenter d'assister sans comprendre » (*Fr.*, n. 23); au contraire, « comprenant la signification profonde des gestes et des actes qu'on leur demande de faire, ils les acceptent pleinement » (*Ma.*, p. 6). « Une fois instruits du bien-fondé de ce qui leur est demandé, les fidèles répondent d'autant mieux à l'effort de renouveau liturgique et paroissial; le comportement extérieur sera la traduction de la prière intérieure. » (*Na.*, p. 35). Ce bouquet de citations souligne clairement l'importance d'une catéchèse appropriée des fidèles.

---

22. Il faut conseiller surtout la *Revue Nouvelle* de janvier 1957, p. 28 : *Les principaux livres de la messe* (Dom Désiré Mols, O.S.B.). En outre, *QLP.*, Bulletin analytique, 1957, n. 2; *Lumen Vitae*, 1957, n. 3; *MD.*, 1957, n. 51.

23. Pour ceux qui n'auraient guère le loisir de faire pareilles recherches, nous nous permettons de recommander quelques livres nécessaires à une première initiation : L. Bouyer, *La vie de la Liturgie*, Edit. du Cerf, Paris, 1957; J.-A. Jungmann, S. J., *La grande Prière Eucharistique, Ibid.*, Paris, 1955; B. Capelle, O.S.B., *Pour une meilleure intelligence de la messe*, Mont-César, Louvain, 1955[2]; A. M. Roguet, O.P., *La messe, Approches du mystère*, Edit. du Cerf, Paris, 1952. Signalons en outre : L. Bouyer, *Le mystère pascal*, Edit. du Cerf, Paris, 1957[2]; R. Guardini, *La messe*, Edit. du Cerf, Paris, 1957.

24. J.-A. Jungmann, S. J., *La liturgie de l'Eglise latine*, Salvator, Mulhouse, 1957; *Des lois de la célébration liturgique*, Edit. du Cerf, Paris, 1956; M. Delespesse, *La Messe*, Ed. Centre diocésain de documentation, Tournai, 1957; Th. Klauser, *Petite histoire de la liturgie occidentale*, Edit. du Cerf, Paris, 1957; M. Maurice-Denis et R. Boulet, *Eucharistie, ou la messe dans ses variétés*, Letouzey, Paris, 1953.

Qu'est-ce donc que la catéchèse? Tous les directoires, dans leur formulation propre [25], rejoignent la définition donnée par le R. P. Roguet : « On peut commencer par la définir en l'opposant au catéchisme. Celui-ci est un enseignement scolaire, qui propose des notions élaborées et closes, des conclusions au sens théologique du mot... Le mystère chrétien y est réduit à des définitions du type notionel, sans relation avec le culte et la vie chrétienne. »

« La catéchèse, elle, se développe dans une atmosphère cultuelle. Elle introduit au culte et elle fait partie du culte.. Elle ne résout pas de problèmes, mais elle initie au mystère [26]. »

Fr. et *Ma.* distinguent deux « *modes de catéchèse* » : la catéchèse préalable et générale, d'une part, — « l'initiation à la Messe doit s'inscrire dans un effort général d'initiation au Sacré, à l'économie du salut; en particulier à l'économie sacramentelle » (*Fr.*, n. 28) —; d'autre part, une explication méthodique des rites, — « la réalisation pratique sera expliquée avant d'être appliquée » (*Ma.*, p. 10) [27].

La catéchèse de la Messe se fera tout d'abord *en dehors de la célébration elle-même*. L'instruction des fidèles comportera de temps à autre une explication systématique du mystère de la Messe, « faite pour elle-même, en dehors de la célébration » (*Fr.*, n. 29), par divers procédés que le directoire énumère : conférences, homélies dominicales, sessions liturgiques paroissiales, cercles d'études, explications du missel, projections, expositions liturgiques, journaux [28]. *Fr.* cependant attire l'attention sur les inconvénients de certaines méthodes : « messe blanche », explications systématiques trop longues, dissertations archéologiques ou historiques, développements allégoriques ou rationalistes. Les directoires belges recommandent le même effort d'instruction, mais sans l'expliciter (*Ma.*, p. 10 et 11, *Na.*, p. 35; *T.*, p. 45). Relevons une note originale dans *T.* et *Bo.* : il y aura grand avantage à commencer cette initiation par la formation de petits groupes choisis (militants, membres d'œuvres, chorales, écoles, etc.) (*T.*, p. 46 et *Bo.*, n. 4).

---

25. « ...non pas une instruction scolaire, mais une initiation vivante, priante et partant des rites eux-mêmes » (*Fr.*, n. 24). « ...Faire comprendre la portée spirituelle des manifestations de participation » (*T.*, p. 45). « ...une catéchèse d'initiation au mystère eucharistique » (*Ma.*, p. 10); *Na.* n'en parle pas explicitement, mais donne l'exemple d'une « initiation vivante » par la richesse de ses préliminaires doctrinaux.

26. A. M. Roguet, O.P., *Initiation chrétienne et catéchèse*, dans *PL.*, nov. 1952, n. 6, p. 352.

27. Notons en passant que cette distinction correspond assez bien à la double source où s'alimentera l'étude des prêtres : théologie et histoire des rites. *T.* et *Na.* s'attachent davantage à une catéchèse « pratique » des rites. Cela ne veut pas dire qu'ils font moindre cas de l'étude doctrinale.

28. Cfr, p. ex., l'excellent album liturgique, n° 34, de *Fêtes et Saisons : Comment assister à la messe?*, vulgarisant et illustrant le directoire.

Mais il ne faut pas oublier que *la célébration est aussi par elle-même une catéchèse*. L'action sacrée en effet est signe et illumination ; la liturgie elle-même n'est-elle pas, selon la forte expression du P. Bouyer, « la grande didascalée de l'Eglise » ? Le rite exprime l'action divine et veut la faire comprendre ; mais il n'est pas toujours expressif par lui-même et appelle souvent une explicitation. Celle-ci se fera par la prédication liturgique ou par le commentaire au cours de la célébration.

« La véritable prédication liturgique consiste précisément à montrer comment la doctrine s'incarne et s'exprime dans les rites ; comment en chaque rite se dégage plus ou moins complètement, plus ou moins profondément, le mystère essentiel. Chacune des instructions, au lieu de verser, soit dans l'érudition archéologique, soit dans l'abstraction rationnelle, sera alors profondément religieuse, non seulement constructive mais vivifiante pour l'âme [29] ».

Le commentaire souligne la signification enclose dans les rites au cours même de leur accomplissement : loin de les doubler, il en fait percevoir la lumière.

Illuminé par le rite, aidé par une catéchèse discrète, le chrétien prendra conscience que Dieu l'interpelle et se préparera à lui répondre en se laissant saisir par l'initiative divine. Le but même de toute catéchèse est alors atteint : le fidèle prend part à l'Eucharistie, il reconnaît vraiment le Ressuscité à la fraction du pain.

Cette catéchèse pratique devra s'instaurer progressivement : *T.* donne un programme d'initiation (p. 46).

Il ne faudrait pas clore ce chapitre sans évoquer, comme troisième mode d'enseignement catéchétique, celui de la vie même du mystère au sein d'une communauté de charité. C'est d'elle que parle le P. Roguet quand il réclame une catéchèse en relation avec la vie chrétienne [30].

S'il suppose la prédication du message, cet enseignement la dépasse largement : le message y est devenu vie. Plongé dans une charité chaque jour expérimentée, le baptisé sera mieux préparé à recevoir l'amour du Père, à vivre l'oblation du Christ.

De cette catéchèse « vitale », Mgr Himmer fait la condition même du succès de la pastorale liturgique : « Pour réussir, cette liturgie exige une condition : l'unanimité des esprits et des cœurs (p. 26)... Pour que dans une paroisse, la messe devienne le rassemblement unanime autour du Christ et du prêtre, il faut d'abord que tous les paroissiens s'aiment et se traitent comme des frères » (p. 35) [31].

---

29. A. M. Roguet, O.P., *Comment annoncer le mystère de la messe?*, dans *MD.*, 1948, n. 14, p. 105.

30. Cfr, *supra*, p. 180.

31. En un sens plus particulier, pour Mgr Himmer, la désertion de la messe paroissiale par les chrétiens serait signe que la paroisse a perdu son ambiance familiale ou que ces chrétiens ont refusé d'y prendre leur place (p. 25).

En retour, la messe rendra cette vie chrétienne plus consciente et plus vraie : « En faisant asseoir tous les chrétiens autour de la table de famille, elle resserrera les liens fraternels qui doivent les unir » (*T.*, p. 35) [32].

*
* *

Abordons maintenant les directives d'application. Nous proposons un plan qui sera comme un « commun dénominateur » aux différents documents; nous y distinguons des normes générales, valables pour toutes les messes, et des applications particulières à chaque type. C'est ce que *Fr.* appelle « La Célébration et ses divers éléments » et « Les divers modes de célébration ».

II. DIRECTIVES GENERALES

Dans l'étude des normes générales, nous grouperons nos considérations autour de deux pôles : la structure de l'Action liturgique et la structure de l'Assemblée.

A. LA STRUCTURE DE L'ACTION LITURGIQUE

Les directoires ont surtout en vue des normes pratiques; il ne faut pas l'oublier en abordant ce chapitre. Ils se réfèrent à une structure qu'ils n'explicitent guère, sinon en passant; jamais, en tout cas, ils ne l'envisagent dans sa totalité. Les pasteurs qui appliqueront les directives devront pourtant en saisir la raison d'être pour les expliquer aux fidèles : comment pourraient-ils le faire sans replacer les rites dans le déroulement de l'Action? Il ne sera pas inutile d'en esquisser les grands traits, de les situer dans une structure synthétique et d'éclairer ainsi le cadre dans lequel les directoires présentent leurs prescriptions pratiques [33].

L'Action liturgique se divise en deux phases : la liturgie de la Parole et la liturgie Eucharistique [34]. Ces deux parties majeures sont encadrées par les rites d'entrée et de clôture. A vrai dire, seul *Ma.* propose cette division quadripartite; à notre sens, il faudrait l'adopter en vue d'une certaine unification.

---

32. Comment ne pas mettre cette catéchèse « vitale » en parallèle étroit avec l'« information », assimilation au Christ et imprégnation de vie, souhaitée pour les pasteurs?

33. Nous suivons ainsi l'exemple donné par *Na.* dans son directoire et la lettre pastorale de Mgr Charue du 2 févr. 1957. *QLP*, 1957, n° 2, p. 135.

34. Nous faisons nôtre la terminologie de *Ma.*, qui paraît bien au point. *Na.* parle de « la liturgie du sacrifice Eucharistique » (p. 55), *T.* s'en tient encore à un titre assez vague « l'Assemblée des fidèles pour l'offrande du sacrifice ». De son côté, M. Delespesse n'aurait-il pas oublié de réunir sous un titre global l'Offertoire, la Grande Prière et la Communion?

Quel est le sens de ces différentes parties? Dans le cadre de cet article, nous ne pouvons évidemment qu'en donner une première approximation.

Le rite d'entrée signifie le rassemblement du peuple de Dieu autour de l'autel. Baptisés, mais pécheurs, les chrétiens veulent se présenter ensemble devant Dieu qui les a appelés alors qu'ils étaient dispersés; sous sa conduite, ils continueront l'apprentissage de la vie de charité, en acceptant l'Amour qui les unit.

Tous les thèmes majeurs de la messe sont déjà présents inchoativement!

Cette convocation divine, la *liturgie de la Parole* va la réitérer. Racontant les merveilles de Dieu à l'œuvre dans l'Histoire, la Parole resserre les liens des baptisés et ranime leur foi; elle les prépare à reconnaître le Seigneur dans l'acte du sacrifice. Les lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament constituent une « indispensable préparation à l'offrande du sacrifice d'action de grâces » (*T.*, p. 27). On se gardera ici d'une erreur encore fréquente : considérer la liturgie de la Parole comme un tout fermé sur lui-même et placé dans la liturgie comme un quelconque prélude, « une pure préparation intellectuelle » (*Fr.*, n. 112) [35]. La proclamation de la parole est déjà partie intégrante du mystère [36]; comme l'Eucharistie, elle est un « festin de communauté » (*Ibid.*). A l'une et l'autre table, c'est Dieu qui se communique et nous unit dans le Christ, Parole faite chair. Les directoires ont bien vu le lien organique entre les deux liturgies (*Fr.*, n. 69 et 112; *T.*, p. 27 et sq., *Na.*, p. 17). Mais ils n'ont pas souligné que cette intime connexion est, pour ainsi dire, matérialisée dans l'homélie.

Située à la charnière de l'action, l'homélie est « activité sacrale, liturgique, absolument homogène à la célébration » [37]. Loin d'en être une interruption, elle en est « un développement, une illumination organiquement rattachée au sacrifice »; par elle, le célébrant actualise la Parole, expose le mystère du Christ vivant dans la communauté « qui l'exprime ou, dans le sens paulinien du terme, le complète », affirme concrètement une vérité vitale, « une valeur d'où jaillit l'engagement de témoin, rôle que le chrétien doit assumer dans la réalité de la vie

---

35. C'est pour cette raison que nous déplorons l'emploi de l'expression « Avant-Messe » dans *T.*, *Na.* et la lettre pastorale de Mgr Charue.

36. Le mystère, « c'est la réactualisation dans, par et pour l'Eglise de l'acte de Notre-Seigneur qui a accompli notre salut, c'est-à-dire sa Passion et sa mort dans la plénitude de leur effet ultime : la Résurrection et la communication de la grâce salvatrice à l'humanité, et la consommation finale de toutes choses ». L. Bouyer, *La vie de la Liturgie*, p. 33.

37. A. M. Roguet, O.P., *La prédication des temps liturgiques*, dans *QLP*, 1957, n. 2, p. 110.

quotidienne » [38]. En un mot, le rôle traditionnel de l'homélie [39] est de préciser ce que Dieu demande à son peuple, et d'orienter la réponse de la communauté : celle-ci reconnaîtra le don du Seigneur, offrira son sacrifice et communiera au mystère, annoncé et mis en œuvre dans le Christ.

La liturgie eucharistique va donc vivre ce qu'annonce la Parole. Sous le signe sacramentel, le Christ se rend présent, prend la tête du peuple qu'il s'est constitué et l'associe à sa propre action de grâces, réalisée dans le sacrifice de la croix par une reconnaissance aimante et une adhésion totale à la volonté du Père.

A la messe, nous commémorons l'action de grâces sacrificielle du Christ dans la joie de sa Résurrection. Nous y participons, non pas par le souvenir, mais de fait : nous y assistons réellement [40]. Avec le Christ, nous sommes reconnaissants, et c'est pourquoi, avec le Christ, nous offrons : « le sacrifice qui commence, dit excellemment M. Delespesse, est notre action de grâces en acte » [41]. On voit comment s'entremêlent dans le mystère d'une même action, les trois aspects inséparables du mémorial de la Passion et de la Résurrection : action de grâces, sacrifice et communion [42]. L'unité de l'action se traduira dans

38. *Conclusions de la 6e Semaine Italienne d'Adaptation Pastorale. Doc. Cath.*, 1957, col. 936. « Les cérémonies liturgiques solennelles sont d'ailleurs une profession de foi en acte : elles réalisent les grandes vérités de la foi sur les desseins impénétrables de la générosité de Dieu et ses faveurs inépuisables à l'égard des hommes, sur l'amour et la miséricorde du Père céleste envers le monde, pour le salut duquel il envoya son Fils et le livra à la mort. C'est ainsi que l'Eglise communique en abondance dans la liturgie les trésors du « depositum fidei », de la vérité du Christ. Par la liturgie aussi se répandent les trésors du « depositum gratiae » que le Seigneur a transmis à ses Apôtres. » Pie XII, *Discours au Congrès d'Assise*, dans *MD*, 1956, n° 47-48, p. 331 et 332; *N.R.Th.*, 1957, p. 178.

39. Elle remonte aux temps apostoliques. Cfr p. ex. : *Actes*, XIII, 15 et suiv.

40. Cfr, dans ce sens, *T.*, p. 29; *Na.*, p. 16. Est-il besoin de rappeler les développements que donne Jungmann à l'action de grâces, dans sa *Grande Prière Eucharistique*, p. 27 et suiv.?

41. Le Christ en effet est venu prendre la tête du peuple pour reconnaître le Père, et par là sanctifier les siens. « L'essence du sacrifice, ce n'est pas la destruction, la mort et le sang; c'est l'union à Dieu et l'enrichissement qui en résulte » (A. M. Roguet, O.P., *L'unité du Corps mystique dans la charité*, res sacramenti *de l'Eucharistie*, dans *MD*, 1950, n. 24, p. 38. — Cfr, dans le même sens, Y. Congar, O.P., *Pour une liturgie et une prédication réelles*, dans *MD*, 1948, n. 16, p. 78, et *Structure du sacerdoce chrétien*, dans *MD*, 1951, p. 27, p. 55 et 77 suiv. Cette définition du sacrifice par le P. Roguet insiste justement sur l'élément primordial du sacrifice; mais pour garder au mot son sens traditionnel, ne faut-il pas spécifier que ce n'est pas n'importe quelle union à Dieu; on dira plus exactement que l'union à Dieu est le fruit ou la fin du sacrifice, sans en faire un élément extrinsèque. Mais quand on parle de sacrifice, on accentue l'idée de mort, pas nécessairement physique, mais au moins mort à soi-même, renoncement total, kénose, qui est la condition indispensable, pour toute créature, de l'union à Dieu. La grâce sanctifiante est aussi l'union à Dieu et l'enrichissement qui en résulte. On ne dira pas formellement qu'elle est sacrifice.

42. Cfr J.-A. Jungmann, S.J., *Prière Eucharistique*, p. 118 et L. Bouyer, *La vie de la Liturgie*, p. 101 et suiv.

les moments successifs de la célébration : offertoire, prière eucharistique et communion.

L'offertoire est la préparation des éléments du sacrifice. Celle-ci sera double : d'une part, préparation rituelle du pain et du vin, signes sacramentels, d'autre part, préparation intérieure de l'assemblée qui se met en « état de charité » pour s'insérer dans le grand courant d'amour de la messe. Le mouvement d'unité, demandé par la Parole, se fait ici plus conscient et s'exprime dans un exercice concret : prière aux intentions de tous (litanie d'offertoire), quête et offrandes destinées au culte ou aux pauvres (*T.*, p. 71 ; *Na.*, p. 56 ; *Ma.*, p. 29) [43]. L'offertoire n'est pas une espèce de sacrifice personnel, précédant celui du Christ. Cette opinion courante n'oublie-t-elle pas qu'à la messe, c'est le Christ qui s'offre ? « En liturgie, écrit M. Delespesse, il ne faut pas trop distinguer d'avant et d'après, et si l'on « offre » déjà à l'offertoire, ce ne peut être que le Christ [44] ».

La grande prière eucharistique, qui commence au dialogue de la Préface, comprend la Préface, chant d'action de grâces, et le Canon, action de grâces consécratoire, mémorial de la Rédemption (Passion et Résurrection) et sacrifice eucharistique. Sous le signe vivifiant du pain et du vin, le Seigneur, mort, mais vivant, glorifié, est intégralement présent : « le Christ nous est donné ; en Lui, la grâce de Dieu est descendue vers nous ; en Lui, l'abîme qui sépare l'humanité déchue de Dieu est franchi ; en Lui et par Lui, notre reconnaissance peut s'élever vers Dieu » (Jungmann, *La grande prière eucharistique,* p. 29). Avec Lui, devenu l'un des nôtres, nous rendons grâces. C'est le noyau central de la liturgie eucharistique, dont nous avons donné le sens ci-dessus : en Jésus, Dieu nous fait le don de l'« Alliance nouvelle et éternelle », notre action de grâces se réalise dans l'oblation du Christ (*T.*, p. 31-32 ; *Na.*, p. 60).

Repas sacré de la Communauté, « réunion de la famille de Dieu autour de la table du Père » (*T.*, p. 75), *la communion* est tout aussi essentielle à la liturgie eucharistique. Elle en est le couronnement : le Christ nous associe intimement à son sacrifice pour la vie éternelle [45]. « Dans la communion, écrit encore M. Delespesse, le Christ qui, à

---

43. Cfr Dom B. Capelle, O.S.B., *Quête et Offertoire,* dans *MD,* 1950, n. 24, p. 136.

44. *Op. cit.*, p. 35. L'Eglise ratifie l'oblation du Christ : la messe est donc l'oblation du Christ total. (Question complexe : cfr un essai de développement dans Jungmann, *op. cit.*, p. 42-52). Ne pourrait-on pas dire que le sacrifice de l'Eglise aura normalement la caractéristique de celui de son Chef qui s'est livré jusqu'au bout pour les siens ? On trouverait ici le fondement de la mise en état de charité que connote l'offertoire, premier moment du sacrifice eucharistique. Réaliste, l'Eglise veut que nous re-connaissions en vérité la paternité divine en « réalisant » la fraternité humaine. Cette démarche a sans doute un aspect douloureux : réconciliation de pécheurs arrachés à leur égoïsme.

45. Le sacrifice n'est-il pas « toute démarche qui a pour objet de nous unir à Dieu dans une société sainte » ? (S. Augustin, *De civitate Dei,* X, 6).

la messe, renouvelle son acte rédempteur, vient saisir les croyants, fait d'eux — nous dirions plutôt : achève de faire d'eux — une communauté, en les entraînant dans son offrande au Père et dans sa Résurrection »[46]. On comprend que la communion soit la participation la plus parfaite à la messe! (*Fr.*, n. 113; *T.*, p. 32; *Na.*, p. 69; *Ma.*, p. 28).

Enfin, *les rites de clôture* accentuent l'aspect eschatologique de la communion. Ils nous invitent à continuer, sous la conduite du Christ, le pèlerinage vers le ciel. Les liens que le Seigneur a noués entre nous et avec Lui par sa Parole et son Pain partagés, ne se détendent pas à la dispersion : au contraire, c'est la charité du Christ que nous devons maintenant, dans la jubilation, rayonner par les multiples démarches de notre vie quotidienne, « jusqu'à ce qu'Il vienne »!

Après avoir éclairé quelque peu le sens des grandes divisions de l'action liturgique, pourrions-nous en tenter une définition, dont la formulation, synthétique et nécessairement lourde, résumerait la richesse de signification évoquée ci-dessus? La Messe apparaîtrait donc comme l'Action de grâces, réalisée dans le sacrifice du Christ, des chrétiens, baptisés mais pécheurs, convoqués par la grâce du Christ dans une assemblée hiérarchisée, pour écouter la Parole, reconnaître l'amour de Dieu et s'unir à la Pâque du Christ mort et ressuscité, commémorée et « reactualisée » par et pour l'Eglise.

Il nous reste encore à esquisser la structure des rites successifs qui, dans la Messe que l'on voit célébrer, forment l'expression et le signe de l'action en train de s'accomplir[47].

I. RITE D'ENTRÉE : *Du début à l'*Amen *de la Collecte*

1. — Le peuple de Dieu se groupe en réponse à l'appel de Dieu transmis par l'Eglise : rassemblement de baptisés, mais de baptisés pécheurs.

2. — Procession d'entrée du Célébrant et prières au bas de l'autel. Chants de l'Assemblée dont les thèmes sont la pénitence et la supplication (*Introït* et *Kyrie*) ou la jubilation (*Introït* et *Gloria*, chant de fête et d'action de grâces). (*T.*, p. 61; *Na.*, p. 38 et 40; *Ma.*, p. 30 et 34; Delespesse, *op. cit.*, p. 14).

3. — Prière silencieuse de l'assemblée qu'exprime le Célébrant dans une oraison (collecte) récitée au nom de tous.

II. LITURGIE DE LA PAROLE : *De l'Epître à la fin du Credo*

1. — Proclamation de l'Epître par un ministre ou un lecteur, sous la présidence du Célébrant (Ancien ou Nouveau Testament). L'Assemblée écoute et fait écho : acclamation d'action de grâces, psaume de méditation[48] chanté par la schola ou par elle-même, *Alleluia*.

---

46. *Op. cit.*, p. 80.

47. Ce schéma de l'action sera davantage détaillé dans le schéma des directives particulières que nous proposerons dans la troisième partie.

48. Tous les directoires remettent en valeur le psaume de méditation : *Fr.*, n. 177 et 197; *T.*, p. 46 et 87; *Na.*, p. 51 (imprécis); *Ma.*, p. 32 et 35.

2. — Proclamation de l'Evangile. L'Assemblée écoute.

3. — Homélie du Célébrant qui actualise la Parole. L'Assemblée écoute et conclut éventuellement en récitant ou en chantant le *Credo* [49].

III. LITURGIE EUCHARISTIQUE : Dominus vobiscum *de l'offertoire à la Postcommunion*

A. — *« Offertoire » ou préparation des éléments du sacrifice* (jusqu'à la Secrète)

1. — Préparation rituelle et spirituelle : procession, quête et intentions d'offertoire; prières personnelles du Célébrant (*Bo.*, III, 1 D, b; implicitement *Fr.*, n. 206; *T.*, p. 73; *Na.*, p. 60; *Ma.*, p. 14).

2. — Prière silencieuse que formule le Célébrant dans la Secrète.

B. — *La « Grande Prière Eucharistique », jusqu'à l'*Amen *de la doxologie finale du Canon*

1. — Chant solennel d'action de grâces : la Préface chantée ou proclamée par le Célébrant. L'assemblée lui répond dans le dialogue initial, écoute et fait écho dans le chant du *Sanctus*, dont il ne faut pas séparer le *Benedictus*.

2. — Prière présidentielle du Canon, rites de la Consécration et de la petite Elévation : louange en acte. Adhésion de la communauté à la louange et au sacrifice du Christ par la prière silencieuse et l'*Amen* de la doxologie finale [50].

C. — *La « Communion », jusqu'à la postcommunion*

1. — Préparation :

a) Le *Pater* et le *Libera nos.*

b) Fraction de l'hostie.

c) Dialogue de paix [51] et chant de l'*Agnus Dei* (rite pénitentiel) [52].

---

49. En raison de la place nécessaire de l'homélie, lien entre les deux liturgies, « la conjonction du sermon et de la célébration liturgique est un idéal vers lequel il faut tendre » (*T.*, p. 67, note 13). L'harmonisation du cycle liturgique et du cycle à prévoir pour la prédication de l'ensemble du dogme et de la morale n'est pas si difficile, si l'on songe qu'une vraie prédication retrouvera sans peine le dogme et la morale dans la messe, vraie démarche de foi et de charité. « On trouverait difficilement, dit le Pape aux congressistes d'Assise, une vérité de foi chrétienne qui ne soit exprimée en quelque manière dans la liturgie ». La liturgie n'est-elle pas l'expression privilégiée de la Tradition et de la Parole, sources du dogme et de la morale? Nous avons défini l'offertoire comme une mise en état de charité : ne pourrait-on pas, p. ex., développer quelque peu, dans la litanie d'offertoire, l'intention qui aurait donné lieu à un « sermon de charité » et souligner ainsi le sens authentique de la quête?

50. Pour bien exprimer l'importance de la doxologie finale et de l'élévation, et marquer le passage à un autre moment, on souhaiterait, avec le P. Jungmann, pouvoir ne faire la génuflexion qu'après l'« Amen » de la doxologie (*Missarum solemnia*, III, p. 196, note 74).

51. La réconciliation, la paix et la charité trouvent leur couronnement dans la communion parce qu'elles viennent de Dieu. D'où la prière pour la paix et le rite du baiser de paix avant la communion. « La Messe-communion et l'Eglise-communion sont inséparables ». P. M. Gy, O.P., *Rites de la communion*, dans *MD*, 1950, n. 24, p. 147 et 142.

52. On pourrait s'étonner de ce que nous ne retenions que ce rite pénitentiel, laissant dans l'ombre le *Confiteor* des prières d'entrée alterné entre le célébrant et ses ministres, et celui de la communion des fidèles. Mais la messe tout entière n'exprime-t-elle pas la pénitence : rassemblement de pécheurs, litanie du Kyrie, offertoire où commence la réconciliation demandée par la Parole et qui s'achèvera à la communion dans et par le Christ? Les directoires marquent d'ailleurs ici une certaine hésitation. Cfr notre troisième partie.

d) Prières personnelles du Célébrant, prière silencieuse de l'assemblée (*Bo.*, note 34; *T.*, p. 71, note 30; *Fr.*, n. 206).

2. — a) Communion du prêtre et des fidèles : procession et chant de communion.

b) Action de grâces en silence des fidèles, pendant que le prêtre prend les ablutions et récite l'Antienne de Communion.

c) Le Célébrant exprime la prière de l'assemblée dans la Postcommunion.

IV. RITES DE CLÔTURE

1. — Dialogue de congé et bénédiction.

2. — Chant, pendant que le Célébrant récite le dernier évangile, et Procession de sortie (*T.*, p. 99, n. 68; *Na.*, p. 75 et 77; *Ma.*, p. 38).

Cette esquisse quelque peu analytique ne doit pas nous faire oublier que la messe reste une action liturgiquement unifiée, « la vie du Corps mystique du Christ tournée vers Dieu. » Nous pouvons distinguer, dans l'Eglise, trois acteurs liturgiques. Le premier, c'est le Christ lui-même; le second est l'ensemble des croyants ou, dans le cas de la célébration concrète, la communauté des fidèles; le troisième est le ministre du sacerdoce dans sa fonction privilégiée à l'autel. Nous ne pouvons songer à étudier ici le rôle du Christ prêtre, acteur principal et invisible. Nous examinerons seulement le rôle de l'Assemblée, « acteur visible » du culte ecclésial, « réalité liturgique fondamentale, à laquelle l'Ecriture et les Pères attachent une telle importance [53] ».

(à suivre)

Eegenhoven-Louvain. Marc COLLEYE, S. J. et Jean RAES, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

53. Cfr J.-A. Jungmann, S. J., *Les lois de la célébration liturgique*, p. 38, et A. M. Roguet, O.P., *Valeur paroissiale du directoire*, dans *MD*, 1957, n. 51, p. 121.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Les Problèmes Internationaux

A travers les discours de S.S. Pie XII (avril-décembre 1957)

Recevant, au mois d'avril 1957, les dirigeants de Pax Romana, le Saint-Père leur décrivait, en traits assez sombres, *la situation internationale* : « Depuis quelques années surtout, disait-il, les hommes assistent non sans étonnement ni angoisse, à l'évolution accélérée des structures internationales; si les merveilleux progrès des relations humaines en de nombreux domaines, matériel, intellectuel et social, les réjouissent, ils ne peuvent s'empêcher parfois de craindre que l'unification, vers laquelle le monde marche à grands pas, ne s'effectue dans la violence et que les groupes les plus puissants ne prétendent imposer à l'humanité entière leur hégémonie et leur conception de l'univers. L'inquiétude est d'autant plus grande que, d'un conflit mondial, les armes modernes feraient un désastre épouvantable. Certains se demandent donc si l'évolution précipitée du monde ne conduit pas toute la famille humaine vers la catastrophe ou la tyrannie [1] ».

I. NÉCESSITÉ DE LA COOPÉRATION

Mais le Souverain Pontife ne condamne pas, pour autant, les efforts de *coopération internationale*; au contraire, il encourage les peuples à consentir pour cela à certains renoncements. Certes : « Il ne s'agit pas d'abolir les patries ni de fondre arbitrairement les races. L'amour de la patrie découle directement des lois de la nature... » Pourtant : « Entrer dans une communauté plus vaste ne va jamais sans sacrifices; mais il est nécessaire et urgent d'en comprendre le caractère inéluctable et finalement bienfaisant...

» Pour favoriser cette ouverture, l'apport d'un long atavisme chrétien assurera, Dieu aidant, la part de désintéressement sans laquelle il n'est pas d'union profonde et durable [2] ».

... pour lutter contre la faim.

En plusieurs occasions, *divers aspects* de cette collaboration internationale ont été rappelés et recommandés. Recevant à Castel-Gandolfo de nombreux participants du F.A.O. (Food and Agriculture Organisation), le Saint-Père soulignait la nécessité de porter au niveau international la lutte *contre la faim*. Il disait : « Nous souhaitons de tout cœur que votre organisation unisse toujours davantage

1. Les Intellectuels catholiques et la communauté mondiale en formation. *Allocution aux participants de la XI^e^ Assemblée plénière de* Pax Romana, 25 avril 1957. Texte français de *L'Oss. Rom.* du 28 avril 1957, repris par *La Doc. Cath.* du 26 mai 1957, col. 645-649. Ici : col. 645-646.

2. *Audience du Saint-Père aux parlementaires de la Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier* (C.E.C.A.), 4 novembre 1957. Texte français de *L'Oss. Rom.* des 4 et 5 novembre 1957, repris par *La Doc. Cath.* du 24 novembre 1957, col. 1497-1500. Ici col. 1499-1500. Cfr *Allocution aux membres du Conseil des Communes d'Europe,* le 3 décembre 1957. Texte français de *L'Oss. Rom.* du 8 décembre 1957, repris par *La Doc. Cath.* du 5 janvier 1958, col. 26-27.

les nations participantes, dans un effort généreux, libre de préoccupations d'ordre divers, qui viendraient en contrarier l'action et même parfois la rendre inefficace. Trop d'hommes souffrent encore de la faim pour que l'on puisse retarder, pour des motifs d'intérêt particulier, le travail qui vise à les secourir [3] ».

Dans tout le domaine économique.

Tout le domaine économique postule du reste de plus en plus impérieusement cette marche vers l'unité.

Au point de vue *économique* comme aux autres points de vue, le stade national est dépassé. S'adressant au début de novembre à l'Assemblée de la C.E.C.A. (Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier), le Saint-Père louait : « les bienfaits d'une unité plus large que celle de la nation au sens traditionnel » et en donnait des exemples dans la C.E.C.A. Il continuait : « Une nécessité économique vitale impose aux Etats Modernes de moyenne puissance de s'associer étroitement, s'ils veulent poursuivre les activités scientifiques, industrielles et commerciales, qui conditionnent leur prospérité, leur véritable liberté et leur rayonnement culturel. Les ruines matérielles et morales causées par le dernier conflit mondial ont mieux fait percevoir l'inanité des politiques étroitement nationalistes : l'Europe meurtrie et amoindrie sent le besoin de s'unir et de mettre fin aux rivalités séculaires; elle voit les territoires en tutelle arriver rapidement à l'âge de l'autonomie; elle constate que le marché des matières premières est passé de l'échelle nationale à l'échelle continentale; elle sent enfin, et le monde entier avec elle que tous les hommes sont frères et appelés à s'unir dans le travail pour prendre en charge toute la misère de l'humanité; pour faire cesser le scandale de la famine et de l'ignorance. Comment oser encore se retrancher dans un protectionnisme à courte vue, quand l'expérience a prouvé que de semblables mesures entravent finalement l'expansion économique et diminuent les ressources disponibles pour améliorer le sort de l'humanité? (Cependant) il serait erroné de croire que l'ordre nouveau naîtra de lui-même sous la pression des seuls facteurs économiques. La nature humaine, alourdie par le péché, n'engendre que le désordre si on la livre à ses seuls appétits. Il faut un droit reconnu; il faut un pouvoir capable de le faire observer [4] ».

Cette unification économique portera des *fruits* multiples; le Saint-Père en signale plusieurs du point de vue matériel, mais il s'élève à un niveau supérieur lorsqu'il ajoute : « C'est une joie pour Nous de penser aux fruits d'ordre *spirituel et humain* qui peuvent résulter de la mise en commun du patrimoine si riche de l'Europe. Quand nous parlons de patrimoine, nous employons à dessein un terme de sens très large, qui comprend avant tout des valeurs intellectuelles et morales. Il est nécessaire sans doute de baser l'entreprise d'union politique sur des données économiques certaines, mais il faut compter encore davantage sur l'enrichissement et la stimulation que provoqueront certainement le brassage de cultures anciennes et profondes, la rencontre de tempéraments et de traditions complémentaires, l'exploitation commune d'un capital d'énergies personnelles et sociales accumulé par de longs siècles de conquêtes pacifiques : conquêtes sur les forces de la nature, qui ont aménagé, enrichi et embelli le territoire, conquêtes sur l'ignorance et l'erreur qui ont donné naissance à la culture, à la science et à la vie spirituelle de l'Occident [5] ».

---

3. L'Appauvrissement de l'agriculture dans l'Economie mondiale. *Allocution aux membres de la conférence de la F.A.O.*, 9 novembre 1957. Texte français de *L'Oss. Rom.* des 11-12 novembre 1957, repris par *La Doc. Cath.* du 22 décembre 1957, col. 1615.

4. Discours cité aux parlementaires de la C.E.C.A., *Doc. Cath.*, col. 1497-1498.

5. *Ibid.*, col. 1499.

Dans le domaine politique.

La nécessité de l'association joue finalement jusque dans le domaine *politique.* On ne peut s'empêcher d'y songer, de pays à pays, de continent à continent.

Le Pape relevait le fait en s'adressant aux délégués du Congrès de l'Europe : « Vous avez étudié aussi la question d'une politique extérieure commune et noté à ce sujet que, pour être applicable et produire d'heureux résultats, elle ne suppose pas nécessairement que l'intégration économique soit déjà un fait accompli. Une *politique extérieure européenne commune,* susceptible d'ailleurs d'admettre des différenciations selon qu'elle s'exerce dans le cadre de tel ou tel organisme international, repose également sur la conscience d'intérêts communs économiques, spirituels et culturels; elle devient indispensable dans un monde, qui tend à se grouper en blocs plus ou moins compacts. Les points d'appui ne manquent heureusement pas pour la mettre en œuvre dans les institutions européennes existantes, mais elle attend encore un instrument efficace d'élaboration et d'application.

Vous avez considéré les problèmes de l'association *de l'Europe et de l'Afrique,* auxquels le récent traité du Marché commun a réservé une place notable. Il nous paraît nécessaire que l'Europe garde en Afrique la possibilité d'exercer son influence éducative et formative et qu'à la base de cette action, elle déploie une aide matérielle large et compréhensive, qui contribue à relever le niveau de vie des peuples africains et à mettre en valeur les richesses naturelles de ce continent. Ainsi prouvera-t-elle que sa volonté de former une communauté d'Etats ne constitue pas un repliement égoïste, qu'elle n'est pas commandée par un réflexe de défense contre les puissances extérieures, qui menacent ses intérêts, mais procède surtout de mobiles constructifs et désintéressés [6] ».

II. QUELQUES MOYENS DE COOPÉRATION

Maints *facteurs* ont un rôle à jouer dans cette unification du monde : Le réseau routier par exemple. « Si les chaussées romaines permirent jadis à la vérité chrétienne de pénétrer profondément les régions de l'Europe Occidentale, les routes d'aujourd'hui, incomparablement plus belles et plus commodes ont à remplir au profit de l'humanité contemporaine une fonction aussi nécessaire...

» Que les routes modernes, comme celles de l'antiquité, s'ouvrent donc aux hommes porteurs des vérités, qui répondent à l'angoisse du temps présent et lui indiquent le salut! Qu'elles favorisent les échanges de biens matériels, intellectuels, spirituels entre les cités européennes et les aident à garder la conscience de leurs responsabilités mutuelles, dans la sauvegarde de la paix et de la culture chrétienne [7] ».

Beaucoup plus décisivement encore, *l'éducation* joue un rôle indispensable dans l'établissement de la paix mondiale. « Il est temps d'élargir les vues des jeunes, d'ouvrir leurs esprits au souffle de la catholicité.

» Qu'ils aspirent l'air réconfortant d'une charité universelle, purifiée par une foi qui enseigne que dans le plan de Dieu, chaque homme est le frère de son voisin; chaque peuple, un membre de la famille des nations, laquelle forme une seule Communauté, orientée vers une fin commune, et imposant à tous de graves obligations collectives. Soyez sûrs, Messieurs, que nous sommes d'accord avec les généreux efforts que votre Association va faire pour faire pénétrer cette vérité dans l'esprit de la génération montante et l'y tenir attentif [8] ».

---

6. L'Unité de l'Europe. *Discours du Souverain Pontife aux participants du Congrès de l'Europe,* 13 juin 1957. Texte français de *L'Oss. Rom.* du 14 juin 1957, repris par *La Doc. Cath.* du 7 juillet 1957, col. 847-850. Ici : col. 849.

7. *Allocution aux Participants du Congrès international des routes en béton.* Texte de *L'Oss. Rom.* des 21-22 octobre 1957.

8. *Allocution aux membres de l'Association pour le Pacte Atlantique,* 27 juin

Rôle du christianisme : de son message...

Ainsi est-ce dans la paix, la paix chrétienne que peut seulement s'établir la communauté internationale : « Vous voulez procurer, par les meilleurs moyens possibles, à l'Europe tant de fois déchirée et ensanglantée, une *cohésion* durable, qui lui permette de continuer sa mission historique. S'il est vrai que le *message chrétien* fut pour elle comme le ferment déposé dans la pâte, qui la travaille et en fait lever la masse, il n'est pas moins vrai que ce même message reste, aujourd'hui comme hier, la plus précieuse des valeurs dont elle est dépositaire; il est capable de garder dans leur intégrité et leur vigueur, avec l'idée et l'exercice des libertés fondamentales de la personne humaine, la fonction des sociétés familiale et nationale, et de garantir, dans une communauté supra-nationale, le respect des différences culturelles, l'esprit de conciliation et de collaboration avec l'acceptation des sacrifices qu'il comporte et les dévouements qu'il appelle. Aucune tâche d'ordre temporel n'arrive à son terme sans en susciter d'autres, sans soulever par sa réalisation même d'autres besoins, d'autres objectifs. Les sociétés humaines restent toujours en devenir, toujours en quête d'une meilleure organisation et souvent ne se survivent qu'en disparaissant et en donnant naissance par là-même à des formes de civilisation plus brillantes et plus fécondes. A chacune, le *christianisme* apporte un élément de *croissance* et de stabilité; surtout il dirige leur marche en avant vers un but bien défini et leur donne l'immuable assurance d'une patrie, qui n'est pas de ce monde et qui seule connaîtra l'union parfaite, parce que procédant de la force et de la lumière de Dieu même [9] ».

Achevant d'inaugurer les nouvelles installations de Radio-Vatican, le Saint-Père déclarait à nouveau : « Nous ne voulons pas terminer cette brève allocution sans exhorter avec insistance les nations, les peuples, tous les hommes à *la paix* et à la concorde fraternelles... Nous élevons à nouveau notre voix paternelle pour conseiller à tous une paix fraternelle. Ceux-là surtout dans les mains desquels se trouve le sort des nations, qu'ils méditent devant eux-mêmes et devant Dieu le poids de leurs responsabilités... De toutes leurs forces qu'ils veillent non seulement à diminuer mais à régler équitablement et à supprimer les sujets d'hostilité et de disputes; ainsi les personnes et les nations pourront respirer sans crainte des guerres, se relever dans l'espoir de temps meilleurs [10] ».

Cet appel, que des moyens techniques accrus permirent au Pape de lancer, souhaitons que le monde l'entende. Et tout d'abord les chrétiens. Devant leur fonction internationale, trop de ceux-ci demeurent encore réticents ou perplexes.

... De ses fidèles.

Aux membres de Pax Romana, le Pape rappela avec force : « Un chrétien ne peut rester indifférent devant l'évolution du monde : s'il voit s'ébaucher, sous la pression des événements, une communauté internationale de plus en plus étroite, il sait que cette unification, voulue par le Créateur, doit aboutir à l'union des esprits et des cœurs dans une même foi et un même amour. Non seulement il peut, mais il doit travailler à l'avènement de cette communauté encore en formation ».

« Vous êtes des intellectuels catholiques, c'est-à-dire chargés d'une responsabilité sociale universelle en ce qui concerne le rayonnement de la vérité chrétienne et son application concrète dans tous les secteurs d'activités. Par l'auto-

---

1957. Texte anglais de *L'Oss. Rom.*, traduit dans *La Doc. Cath.* du 21 juillet 1957, col. 901-902. Nous avons traduit de l'anglais.

9. *Aux membres du Congrès de l'Europe,* discours cité, col. 850.

10. *Radio-Message pour l'inauguration des nouvelles installations de Radio-Vatican,* 27 octobre 1957. Version française transmise par Radio-Vatican, reprise par *La Doc. Cath.* du 24 novembre 1957, col. 1477-1481. Nous avons traduit de *L'Oss. Rom.* du 28-29 octobre 1957.

rité que vous confèrent votre culture et la compétence acquise dans votre profession, vous constituez pour votre entourage une question et une réponse; vous êtes par la grâce de votre vocation chrétienne une lumière... dans le désarroi d'une société où les questions essentielles sont le plus souvent laissées de côté [11] ».

Et le Saint-Père d'affronter le problème si débattu de la participation des catholiques aux groupes non-catholiques. Il le résout par l'affirmative :

« Le chrétien sera prêt à travailler au soulagement de toutes les misères matérielles, au développement universel d'un enseignement de base » car il sait qu'ainsi il achemine les hommes « vers un état meilleur qui leur permet de regarder en haut, d'accueillir la lumière et d'adhérer à la seule vérité qui les fera vraiment libres ».

Certes, il faut de la prudence quand « la participation à des entreprises incertaines pourrait sembler cautionner un domaine politique ou social inadmissible. Là encore cependant, il existe un vaste domaine sur lequel les esprits affranchis de préjugés et de passions peuvent se mettre d'accord et s'entr'aider en faveur d'un bien commun réel et valable... C'est pourquoi la coopération des catholiques est souhaitable dans toutes les institutions qui respectent, en théorie et en pratique, les données des lois naturelles. Ils chercheront à les maintenir dans leur droite ligne et à jouer par leur présence active un rôle bienfaisant que le Divin Maître compare à celui du sel et du ferment. Ils trouveront dans les organismes qui se proposent un but humanitaire universel des âmes généreuses et des esprits supérieurs, susceptibles de s'élever au-dessus des préoccupations matérielles, de comprendre qu'une destinée vraiment collective de l'humanité suppose la valeur absolue de chacune des personnes qui la constituent, et l'établissement en dehors du temps de la véritable société, dont la communauté terrestre ne peut être que le reflet et l'ébauche [12] ».

Et le Saint-Père de conclure : « Au milieu d'un monde inquiet, portez l'espérance et la paix d'un dévouement fraternel à l'échelle de l'univers; soyez le sel, sans lequel tout risque de se dégénérer et de se corrompre; soyez le ferment qui soulève la masse compacte et qui fera d'une pâte amorphe, le pain de la communauté humaine. Que chacun, grâce à vous, comprenne qu'il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir, plus de noblesse à servir qu'à se laisser servir, plus de joie à donner sa vie pour ses frères qu'à la réserver pour soi seul [13]. »

De tous ces avertissements, de tous ces enseignements, le message de Noël est venu une fois de plus faire la synthèse [14].

III. MESSAGE DE NOËL

Dans ce discours, le Saint-Père a analysé la « dés-harmonie » moderne, ses caractères, ses causes. « L'homme moderne se débat entre l'admiration extatique du monde de la nature, exploré jusque dans ses retraites les plus profondes et les plus lointaines, et l'amertume du découragement que lui procure l'existence chaotique dont il est lui-même responsable. Le contraste entre l'harmonie de la nature et la dés-harmonie de la vie, au lieu de s'atténuer avec l'accroissement de la capacité de connaître et d'agir, semble au contraire le suivre comme une ombre sinistre... Beaucoup... capitulent pour ainsi dire devant le pessimisme total quand ils observent le fait lamentable d'hommes extérieurement en progrès, et qui deviennent intérieurement des non-civilisés.

---

11. Discours cité sur Les Intellectuels Catholiques et la Communauté mondiale en formation, *Doc. Cath.*, 1957, col. 647.
12. *Ibid.*, col. 648.
13. *Ibid.*, col. 649.
14. *Radiomessage de Noël aux peuples du monde entier*, paru dans *L'Oss. Rom.* des 23-24 décembre 1957, traduit dans *La Doc. Cath.* du 5 janvier 1958, col. 1-18.

...Superficialité, instabilité. Le processus de cette déformation n'est pas mystérieux si l'on considère la tendance de l'homme à accepter l'équivoque et l'erreur quand elles lui promettent une vie plus facile...

Fasciné par (*la vitesse mécanique*) et transposant les avantages de la rapidité du mouvement à des choses qui n'attendent pas leur perfection de changements rapides mais au contraire acquièrent la fécondité dans la stabilité et la fidélité aux traditions, l'homme des « vitesses folles » tend à devenir dans la vie comme un roseau agité par le vent, stérile d'œuvres durables et incapable de se soutenir lui-même.

...Fier d'un pouvoir (*de voir, d'écouter, de mesurer* ce qui existe, ce qui se meut et se transforme, presque dans les derniers recoins de l'univers), l'homme « qui voit tout » est porté, sans s'en rendre compte, à réduire la faculté pleinement spirituelle d'intelliger, c'est-à-dire de lire au dedans des choses ».

« A l'homme né et éduqué dans un climat de technicité rigoureuse, manquera nécessairement une partie, et non la moins importante de sa totalité [15] ».

A l'appui de cette analyse, aussi irréfutable que lucide, combien de diagnostics ne pourrait-on apporter, signés G. Marcel, G. Duhamel, H. Bergson. C'est ce dernier, qui réclamait pour notre monde « un supplément d'âme »... Mais l'expression, pour nous, chrétiens, est trop vague, reste en deçà des précisions nécessaires et possibles, qu'apporte la foi, et que rappelle le Saint-Père.

C'est dans le Christ que le monde désharmonisé peut et doit être ramené à l'harmonie première.

Il le peut, et c'est pourquoi tout pessimisme est hors de saison : « Comment la créature pourrait-elle désespérer du monde si Dieu même ne désespère pas? » demande le Pape en une formule frappante [16].

Il le doit, car le Christ est Dieu, et les choses n'existent que de Dieu : « Le monde et l'homme n'auraient de raison et de possibilité de subsister s'ils ne participaient à l'être éternel du Dieu Créateur [17] ». Il le doit, car le Christ est Incarné dans le monde, pour réunir et restaurer « toutes les choses, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre ». Notamment dans la vie internationale.

— « L'ordre et l'harmonie divine dans le monde doivent donc être le principal point d'appui de l'action non seulement des chrétiens, mais de tous les hommes de bonne volonté en vue du bien commun... (Sinon) il serait difficile de prévoir le sort qui attendrait les nations [18]...

— » (Aussi) que prédomine donc l'homme chrétien, usant de la liberté d'esprit qui découle de sa plus large vision des choses, pour retrouver, dans la considération objective des événements le repos et la fermeté d'esprit qui s'enracinent dans l'Esprit divin toujours présent et exerçant sa Providence dans le monde.

— » (Finalement) la loi divine de l'harmonie dans le monde impose strictement, à tous les gouvernements des peuples, l'obligation d'empêcher la guerre par des institutions internationales capables de placer les armements sous une surveillance efficace, d'effrayer par la solidarité assurée entre les nations qui veulent sincèrement la paix celui qui voudrait la troubler... [19].

» Tout effort pour défendre la paix est bien employé, même en sacrifiant mutuellement des aspirations particulières légitimes [20] ».

Ainsi la paix dans la justice, devise même du Saint-Père, a-t-elle constitué pour l'année qui finit son ultime parole.

J. M.

---

15. *Ibid.*, col. 4-6.
16. *Ibid.*, col. 6.
17. *Ibid.*, col. 7.
18. *Ibid.*, col. 16.
19. *Ibid.*, col. 17.
20. *Ibid.*, col. 18.

Bibliographie

LITTERATURE CHRETIENNE

PHILON D'ALEXANDRIE. — *La migration d'Abraham.* Introd., texte critique, trad. et notes par R. CADIOU. Coll. Sources chrétiennes, n° 47. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 20 × 13 cm., 94 p.

La *Migration d'Abraham* est un assez bref traité de Philon d'Alexandrie. Son thème greffe sur l'épisode biblique de la migration d'Abraham (*Gn.*, XII, 1-6), avec d'ailleurs de nombreuses réminiscences et interprétations d'autres versets du Pentateuque, une exégèse moralisante et mystique : celle du départ de l'âme loin de la région basse du terrestre et du médiocre vers le pays de la sagesse. Ce voyage suppose la connaissance du but à atteindre et un processus de détachement du sensible, et de purification de l'esprit et de l'âme, qui annonce en de nombreux points l'ascèse néoplatonicienne. Son but se réalise dans une forme de vie pénétrée de sagesse dont Philon décrit les éléments intérieurs et extérieurs, l'activité morale et contemplative qui font du traité, sous sa formulation exégétique et symbolique souvent un peu déjetée, obscure et chaotique, un tableau de la sagesse mosaïque doublée d'un très réel humanisme. L'œuvre fut composée à la fin de la vie de Philon vers les années 38-39 après J.C. à l'époque de sa légation à Rome. L'édition suit, à quelques variantes près, l'excellent texte de Cohn-Wendland. Ch. Martin, S. J.

Die apostolischen Väter. I. *Der Hirt des Hermas.* Hrsg. v. M. WHITTAKER. Coll. Die griechischen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Band 48. Berlin, Akademie-Verlag, 1956, 25 × 18 cm., XXVI-116-8 p. Prix : 17 marks.

Cette nouvelle édition du *Pasteur* d'Hermas est bienvenue à plusieurs titres. C'est le premier texte des Pères apostoliques que publie la collection des *Griechischen christlichen Schriftsteller*, événement attendu depuis longtemps et avec quelque impatience, car il paraissait un peu paradoxal, que les plus anciens textes patristiques n'aient pas encore trouvé leur éditeur dans ce *Corpus*. La seconde raison de se réjouir, c'est que la nouvelle édition critique réalise un progrès très appréciable sur ses devancières, lesquelles, déjà lointaines maintenant, reposaient toutes sur une pitoyable copie, faite par un faussaire, sur un manuscrit tardif de l'Athos (XV^e^ siècle) (*Lips.*, Univ. Bibl., cod. gr. 9, aujourd'hui introuvable). Depuis ce temps heureusement les découvertes de manuscrits ou papyrus contenant des fragments de la pièce s'étaient multipliées, et qui plus est, apportant généralement des recensions d'excellentes date et teneur : le *codex Sinaïticus* (IV^e^ siècle), le papyrus 129 de Michigan (III^e^ siècle, semble-t-il), une quinzaine de fragments de papyrus, deux traductions latines très anciennes, une éthiopienne, et des fragments coptes sahidiques. L'éditeur a pu profiter de ce matériel nouveau nettement supérieur à l'ancien et, le substituant en fin de compte, partout où la chose pouvait se faire, à la recension athonite, a réussi a éliminer en grande partie les incorrections si sensibles de celle-ci. Parmi les autres caractéristiques de son édition, on doit signaler la nouvelle répartition des chapitres et paragraphes (tout en maintenant les références à l'ancienne), et, en annexe, les multiples corrections à apporter à l'*Index patristicus* de Goodspeed, conformément au nouveau texte. Ch. Martin, S. J.

Die apostolischen Väter Griechisch-deutsch : CLEMENS ROMANUS. *Der Clemens-Brief* ; IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Die sieben Ignatius-*

Briefe; Polycarp von Smyrna, *Die beiden Polykarp-Briefe*; Quadratus, *Das Quadratus-Fragment*. Munich, Kösel-Verlag, 1956, 23 × 16 cm., xvi-281 p. Prix : 25,80 marks.

On trouvera dans cette édition des « Pères apostoliques », la première qui paraisse depuis la guerre en grec et traduction allemande, les œuvres suivantes : Première épître du pape S. Clément, les sept épîtres authentiques de S. Ignace d'Antioche, les deux de Polycarpe, et enfin le fragment de l'Apologie de Quadratus conservé par Eusèbe, en tout dix lettres et un fragment. C'est par une raison de principe que M. Fischer a réduit sa collection des Pères apostoliques aux écrits ci-dessus mentionnés. Il a voulu contribuer par là, nous dit-il, à revaloriser et à clarifier le concept des Pères Apostoliques. Pour lui l'expression « Pères apostoliques » est prise dans son sens plénier et ne peut que signifier « auteurs ecclésiastiques qui ont connu personnellement les Apôtres en tant que disciples ou auditeurs, ou encore, s'ils ne les ont pas connus, qui ont du moins présenté dans leur doctrine la tradition apostolique véritable ». Ce point de vue restreint a des avantages et des inconvénients, mais nous ne croyons pas que M. Fischer sera généralement suivi. Le terme Pères apostoliques est en effet un terme conventionnel. Théologiquement parlant il n'a par lui-même aucune valeur spécifique, et pratiquement dans l'argumentation de tradition, l'*ensemble* des éléments de la tradition contemporaine à ces auteurs, c'est-à-dire les autres écrits chrétiens contemporains, devra être consulté et utilisé. Il restera donc beaucoup plus pratique de publier dans le même *corpus* dit conventionnellement des « Pères apostoliques » l'ensemble des œuvres chrétiennes distinctes des écrivains du N.T. en y incluant même les anonymes, comme la Didaché, qui ont paru depuis les origines du christianisme jusque 150, mettant l'accent non pas tant sur la filiation directe de l'écrivain par rapport à tel ou tel apôtre en particulier (ce qui sera toujours difficile à déterminer clairement) que sur l'appartenance à une époque où l'Eglise considérée comme ensemble était encore sous l'influence immédiate, ou à peine médiate, des Apôtres. — Pour la constitution de son texte grec, l'éditeur s'est surtout appuyé sur les éditions de Bihlmeyer et de Schäfer. A quelques lectures de variantes près c'est donc le texte traditionnel. En ce qui concerne les deux lettres de Polycarpe, l'éditeur s'est conformé à l'opinion de P. N. Harrison, qui a scindé en deux la lettre de Polycarpe aux Philippiens telle que nous la connaissions jusqu'ici. Une première lettre, simple billet répondant à une demande des Philippiens, aurait accompagné l'expédition à Philippes de la collection des Lettres d'Ignace, et cela à un moment où le voyage à Rome de S. Ignace n'était pas encore arrivé à son terme, donc très tôt après le passage du martyr à Smyrne et Philippes. La seconde lettre, par contre, beaucoup plus étendue, leur aurait été envoyée plus tard. Sur la date de son expédition, Fischer se sépare toutefois nettement d'Harrison qui la rejetait vers 135 c'est-à-dire une « vingtaine » d'années après la première. Fischer ne croit pas qu'il faille dépasser six mois ou au grand maximum un an ou deux. Le commentaire de chacune des pièces publiées est fait avec compétence et fournira au lecteur toutes les explications vraiment utiles. L'ouvrage rendra donc de très réels services. Ch. Martin, S. J.

A. Hamman, O.F.M. — *Naissance des lettres chrétiennes*. Odes de Salomon. Lettre de Barnabé. Symbole des apôtres. Didaché. Pasteur d'Hermas. Coll. Ichtus, 1. Paris, Edit. de Paris, 1957, 19 × 14 cm., 253 p. Prix : 970 frs.

La collection *Ichtus* se propose de mettre à la disposition du grand public les témoignages les plus authentiques et les plus admirables des littératures chrétiennes, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, mais maintenant encore peu connus, dispersés ou peu accessibles. Le premier volume de la collection recueille, traduit en français et commente, sous le titre commun de *Naissance des lettres chrétiennes*, un choix de nos plus anciens textes chrétiens du premier au début du deuxième siècle et dont, de fait, ou aura souvent assez difficile à trouver une traduction française convenable : les *Odes de Salomon*, la *Lettre de Barna-*

bé, le *Symbole des Apôtres*, la *Didaché* et le *Pasteur d'Hermas*. Le choix de ces auteurs a été déterminé en particulier par l'empreinte juive dont ils restent marqués, même quand ils combattent le judaïsme. C'est l'époque où la jeune Eglise n'a pas encore complètement dissocié sa vie de celle des communautés juives et où l'esprit de la synagogue pèse encore avec des alternances diverses sur les rites, les coutumes, la pensée et l'expression du christianisme naissant. Le volume est bien présenté, bien illustré, et la traduction tâche de conserver la fraîcheur et la simplicité qui caractérisent cette littérature naissante. Les introductions aux divers ouvrages sont sobres, généralement exactes, mais parfois peut-être aussi un peu rapidement composées. Nous ne croyons pas, par exemple, que les spécialistes des origines chrétiennes s'associeront sans nuances ou réserves sérieuses à des propositions comme celles-ci : « Le monachisme essénien prépare les cadres du monachisme chrétien et de la hiérarchie, telle qu'elle paraît dans les lettres d'Ignace d'Antioche » (p. 16), ou encore (p. 110) : « Si le Symbole des Apôtres, ainsi appelé parce qu'attribué aux Douze, ne remonte pas au delà du VI[e] siècle... ». Etrange assertion puisque S. Ambroise et Rufin l'ont commenté dès la fin du IV[e] et que l'on peut remonter les traces de son histoire bien au-delà encore! De ce point de vue le commentaire marque plusieurs faiblesses qu'une révision soignée pourra éliminer sans trop de peine.

Ch. Martin, S. J.

W. C. Till. — *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*. Coll. Texte und Untersuchungen, 60. Berlin, Akademie-Verlag, 1955, 24 × 16 cm., XIV-328 p. Prix : 54 marks.

Paraissant en texte copte et traduction allemande dans les *Texte und Untersuchungen*, les trois traités gnostiques du *Papyrus Berolinensis 8502*, l'*Evangile selon Marie (Madeleine)*, la *Doctrine secrète* (nous traduisons ainsi le mot copte *apocryphon*) *de Jean*, et la *Sagesse de Jésus-Christ*, correspondent en fait au second tome des *Koptisch-gnostische Schriften*, qui avait été prévu dans les *Griechischen christlichen Schriftsteller*, le premier tome (*Pistis Sophia, Livres de Jeû*, traité inconnu et fragments divers) ayant été édité en 1905 par C. Schmidt († 1938) et réédité en 1954 par W. Till. De la préparation par Schmidt du second tome (elle était fort avancée puisque le texte copte avait déjà été imprimé en 1912) il n'est pas resté grand chose dans le présent volume de Till, celui-ci ayant procédé à une révision complète du texte et de la traduction, et ayant été aidé dans ce travail par la découverte en 1946 de la bibliothèque gnostique de Chenoboskion, qui lui a fourni une recension supplémentaire pour la *Doctrine secrète de Jean* et la *Sagesse de Jésus-Christ*. — Les trois traités du *Berolinensis 8502* ne manquent pas d'intérêt, surtout la *Doctrine secrète de Jean*. L'*Evangile selon Marie* est de moindre valeur et incomplet. Il suit un schème assez traditionnel : Avant de retourner au ciel le Christ apparaît à ses disciples et les instruit. Après son départ, les disciples s'attristent et Marie (Madeleine) dissipe leur découragement. Elle leur communique la doctrine que le Seigneur lui avait confiée à elle seule. Reprenant courage les disciples se dispersent pour aller prêcher l'évangile. La *Doctrine secrète de Jean* est un traité bien plus long et de caractère didactique. Son intérêt réside dans l'image qu'il se fait du monde et dans la manière dont il répond aux problèmes fondamentaux que le gnosticisme a tâché de résoudre : D'où vient le mal dans le monde? Comment s'en libérer? Le monde qui est mauvais ne peut pas provenir d'un Dieu bon, il a été fait par un esprit mauvais. Comment cela s'est-il fait? Le Dieu bon habite un ciel de lumière inaccessible et en dehors de ce monde matériel. Une puissance de lumière issue de lui, la Sophia, a malheureusement, contre le gré divin, mis au monde un être qui est rejeté du monde de la Lumière et devient le créateur du monde dont parle l'Ancien Testament, Jaldabaoth. Celui-ci laisse toutefois pénétrer dans une de ses créatures, qui est l'homme, le rayon de lumière dont il avait hérité de sa mère et, pour le maintenir sous sa puissance, il se voit contraint de l'enfermer dans une matière corporelle. Alors se déchaîne la lutte de rédemption entre les forces de lumière et celles de Jaldabaoth. L'Epinoia de la Lumière et le Christ sont envoyés du royaume de la Lumière au secours de l'homme et s'efforcent de l'arracher au règne de la matière et du *Pneuma Antimimon* im-

planté en lui par Jadalbaoth, tandis que ce dernier et les siens font tout pour l'y contraindre. Si l'homme, aidé des puissances de Lumière, parvient à se libérer de son corps, il rentrera pour toujours dans le royaume de la Lumière. Sinon, mourant et renaissant, il restera fixé dans ce monde matériel. Une telle doctrine ne connaît donc pas de résurrection de la chair, mais seulement la libération de la chair, et sa morale est uniquement une morale de libération du corporel et du matériel par le désir et la réception de la vraie connaissance ou gnose. Le troisième ouvrage, la *Sagesse de Jésus-Christ,* est également conservé en entier. Le thème général de la pièce ressemble fort à celui de l'*Evangile selon Marie.* Le Christ apparaît sous forme d'un être de lumière à ses disciples et aux saintes femmes assemblées sur une colline; il leur départit son enseignement et répond à leurs questions sur l'ordonnance providentielle du monde, puis il disparaît. Réconfortés, ils s'en vont alors à travers le monde prêcher l'évangile. — Ces trois écrits gnostiques remontent certainement à une époque très ancienne. Le texte original est le grec car on possède encore, en grec, deux fragments sur papyrus, l'un du début du troisième siècle, pour l'*Evangile selon Marie,* l'autre des environs de 300, pour la *Sagesse de Jésus-Christ,* et nous savons que S. Irénée (vers 180) a utilisé la *Doctrine Secrète de Jean* comme documentation gnostique de l'un de ses chapitres de l'*Adversus haereses.* On peut se rendre compte, par ce que nous venons de dire, de l'importance de la publication de ces documents pour notre connaissance de la gnose, même s'ils ne sont pas restés complètement inconnus et inutilisés jusqu'ici. L'édition qu'en a fait Till, pourra sans doute encore être améliorée par la publication des textes de Chenoboskion, mais, inversement aussi, la publication de ceux-ci trouvera dans les textes du *Berolinensis 8502,* maintenant accessibles, une aide précieuse. Notre connaissance du gnosticisme est toujours en devenir. Le premier souci doit être actuellement d'en publier les textes et il en reste énormément. La contribution de Till vient donc particulièrement à son heure, et sera accueillie avec une spéciale faveur. Ch. Martin, S. J.

Q. S. F. Tertullianus. — *Ad Scapulam.* Edit. A. Quacquarelli. Coll. Opuscula Patrum, I. Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1957, 24 × 16 cm., 132 p.

L'*Ad Scapulam* est une sorte de lettre ouverte que Tertullien, déjà sympathisant à l'égard du montanisme, adressa au proconsul d'Afrique Scapula, vraisemblablement en automne 212, pour défendre les chrétiens persécutés contre le reproche d'athéisme et de lèse-majesté, attester leur attachement à l'Empire et à l'empereur, mais aussi pour affirmer leur fidélité intransigeante à leur Dieu et à leur religion, et avertir les persécuteurs des menaces de la vengeance divine. L'ouvrage, le plus petit des opuscules de Tertullien, s'achève en quelques pages. M. Quacquarelli l'a étudié et édité à nouveau dans tous ses éléments : Tradition manuscrite, présentation du sujet et du destinataire, date, examen du contenu, argumentation, mais surtout caractéristiques littéraires. Tertullien s'y montre le rhéteur puissant et disers que l'on connaît déjà par ses autres œuvres, mais plus sobre et dépouillé peut-être, allant immédiatement à l'essentiel. Pour mieux faire ressentir la force du rythme, l'éditeur a disposé le texte en *stiques,* qui joignent le témoignage de la vue à celui de la prononciation, mettent en relief les allitérations et les clausules et font mieux saisir de la sorte la *latinitas* et l'art oratoire du polémiste et rhéteur né qu'était Tertullien.

Ch. Martin, S. J.

Tertullien. — *Traité de la prescription contre les hérétiques.* Edit. R. F. Refoulé, O.P. et P. de Labriolle. Coll. Sources chrétiennes, n° 46. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 20 × 13 cm., 168-65 p.

Le *De praescriptione haereticorum* de Tertullien est une de ses œuvres les plus achevées et les plus représentatives de sa pensée, de sa méthode d'argumentation et de son talent littéraire. C'est un de ces ouvrages classiques des Pères dont on recommande la lecture à tous les étudiants en théologie désireux de s'initier

par la lecture même des textes à la connaissance des auteurs chrétiens anciens. Il n'est donc pas besoin de donner ici le contenu de l'ouvrage. Il n'est pas davantage nécessaire de présenter ni l'édition du texte latin que publie le P. Refoulé, puisqu'elle ne fait que reproduire, avec quelques corrections, celle qu'il fit paraître dans le *Corpus christianorum*, ni la traduction, qui n'est autre que celle de P. de Labriolle, parue autrefois dans la collection Hemmer-Lejay, traduction excellente devenue malheureusement introuvable. Mais ce qu'on lira avec attention et profit c'est l'Introduction et tout spécialement les chap. II : Les hérétiques et la Bible; III : L'argument de prescription; IV : Tradition, règle de foi et Ecriture, où le P. Refoulé expose en termes très clairs et condensés la position de Tertullien, conforme d'ailleurs pour l'essentiel à celle d'Irénée et de son temps, sur ces principes théologiques de la Tradition, fondamentaux dans l'élaboration du traité *De magisterio Ecclesiae*. On ne pourrait sous-estimer, à cet égard, la valeur doctrinale du traité de Tertullien de la Prescription contre les hérétiques, dont l'actualité reste entière. Que si on la dégage de son revêtement juridique, elle peut se résumer en cette phrase lapidaire toujours valable : La vérité chrétienne ne peut être trouvée que là où est la véritable Eglise du Christ, et celle-ci ne peut être trouvée que là où se trouve une réelle succession apostolique, exprimée par la succession apostolique de son épiscopat.

Ch. Martin, S. J.

ORIGENES. — *Werke*. XII. *Origenes Matthäuserklärung*. III. *Fragmente und Indices*. 2. Hälfte. Hrsg. v. E. KLOSTERMANN u. L. FRÜCHTEL. Coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin, Akademie-Verlag, 1955, 24 × 17 cm., VIII-490 p. Prix : 50 marks.

L'édition des commentaires d'Origène sur S. Matthieu dans les *Origenes Werke* du *Corpus* de Berlin s'achève avec ce volume. Il est à peu près exclusivement consacré à ce qu'on pourrait appeler les *realia* et *impedimenta* d'une édition. A part deux articles de Klostermann et de Früchtel sur lesquels nous allons immédiatement revenir, il contient en effet les Suppléments (25 pages) et les *Indices*, en tout 400 pages : citations de l'Ecriture, des écrivains ecclésiastiques et des apocryphes; citations des noms propres, grecs et latins, enfin, registre de tous les mots, grecs et latins, utilisés dans les trois volumes des *Origenes Werke* qui contiennent les débris de ses commentaires sur l'Evangile de S. Matthieu. Inutile de dire que ces Suppléments et Tables ont été faits avec un soin extrême et n'ont rien omis d'important. Les deux articles, de Klostermann et Früchtel, constituent, de leur côté, deux rapports d'ensemble, le premier exposant l'activité d'Origène en tant que commentateur de S. Matthieu, ainsi que l'état actuel de ce que nous possédons de cette partie de son œuvre et le second, celui de Früchtel, les caractéristiques verbales et stylistiques de la traduction latine ainsi que les conclusions que nous devons en tirer sur son exactitude et sa valeur par rapport à la recension grecque elle-même. Cette version latine, que Früchtel reporte avec la plupart des critiques au VI^e^ siècle, est loin de satisfaire à ses yeux aux exigences d'une traduction sérieuse et son texte corrompu et défectueux lui paraît, à tout prendre, nettement moins sûr que notre recension grecque actuellement en nos mains.

Ainsi s'achève après vingt-deux ans la publication de cette section importante des *Origenes Werke*. A son terme, la question vient fort naturellement à l'esprit : Et alors, en fin de compte, que possédons-nous encore des commentaires qu'Origène a fait de S. Matthieu? Il n'est que de feuilleter les trois volumes des *Origenes Werke* (vol. X, XI, XII) pour donner la réponse : Des vingt-cinq volumes de *commentaires*, des vingt-cinq d'*homélies* et du *commaticum interpretationis genus* (sans doute un recueil de scholies) que S. Jérôme a encore connus et lus, il nous reste aujourd'hui, en grec, environ un tiers suivi du commentaire (livres X à XVII, 36), de plus un nombre considérable de fragments (l'édition des *Origenes Werke* en compte 572) mais parfois d'identification difficile, d'authenticité douteuse et de valeur textuelle non assurée. Nous sommes un peu mieux fourni pour le latin, puisque en plus des livres XII, 9 à XVII, 36,

qui recouvrent le texte grec, nous possédons la suite du commentaire jusqu'à l'interprétation de S. Matthieu, ch. XXVII, v. 66, c'est-à-dire presque la fin (intitulé *commentariorum series* 1 à 145). Que si l'on ajoute le texte de quatre homélies latines introduites à la fin du VIII[e] siècle par Paschase Radbert dans l'homiliaire dit de Charlemagne et dont l'authenticité, malgré certains traits rappelant Origène, est fort douteuse, l'on aura achevé la description de l'inventaire. Rien ne paraît avoir été préservé dans les traditions orientales. Ce bilan est relativement décevant, mais n'étonnera pas pourtant quiconque réfléchit à ce qu'était le labeur des rééditions dans l'antiquité et au moyen âge. Le plus grand adversaire d'Origène dans la conservation de son patrimoine n'a sans doute pas été l'« antiorigénisme », mais bien Origène lui-même, nous voulons dire par là, l'immensité sinon la prolixité de son œuvre. Ch. Martin, S. J.

ORIGEN. — *The Song of Songs. Commentary and Homilies.* Edit. R. P. LAWSON. Coll. Ancient Christian Writers, No. 26. Londres, Longmans, Green and Co., 1957, 22 × 14 cm., VI-385 p. Prix : 21 sh.

Le *Cantique des cantiques* a été interprété au moins deux fois par Origène, la première fois sous forme de commentaire suivi, la seconde, sous forme d'homélies. Les cinq premiers Livres du commentaire furent composés au dire d'Eusèbe à Athènes aux environs de 240, et les cinq derniers par la suite à Césarée. A quelques fragments près contenus principalement dans la chaîne de Procope, il n'en subsiste rien en grec. Notre connaissance actuelle repose, en fin de compte, sur la traduction latine qu'en a faite Rufin, en Sicile vers 410, et dont le Prologue et les trois premiers Livres seulement nous sont parvenus. Quant aux deux homélies, écrites par Origène peu après le commentaire, c'est à travers la traduction qu'en fit S. Jérôme, à Rome vers 383, que nous les connaissons encore. L'intérêt de ces deux œuvres exégétiques d'Origène est de nous le faire connaître sous un jour spirituel et mystique que la plupart de ses grands traités risqueraient de ne pas suffisamment nous dévoiler. Le sujet même du *Cantique des Cantiques* l'incitait à une exégèse de ce genre où le fond de son tempérament religieux et ardent pouvait se donner libre cours. L'épouse du Cantique est le symbole tantôt de l'Eglise universelle (surtout dans les *Homélies*), tantôt de l'âme (surtout dans le *Commentaire*), mais en l'un et l'autre cas, toujours dans leur union mutuelle de grâce et d'amour avec le Christ. Car l'Eglise ne peut être sans les âmes, et ni l'Eglise ni les âmes ne sont sans le Christ. On sait qu'une traduction française moderne a été donnée des *Homélies* par dom Olivier Rousseau, dans *Sources chrétiennes*. Mais aucune traduction complète en langue moderne ne paraît avoir été faite jusqu'ici du *Commentaire*. Celle qu'en donne Lawson en langue anglaise, d'après l'excellente édition de Baehrens dans le *Corpus* de Berlin, n'en sera que d'autant plus appréciée. Ch. Martin, S. J.

HIPPOLYTUS. — *Werke.* IV. *Die Chronik* hrsg. v. A. BAUER. 2[e] édit. v. R. HELM. Coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin, Akademie Verlag, 1955, 24 × 17 cm., XXXII-218 p. Prix : 34 marks.

La première édition de la *Chronique* de S. Hippolyte, mise sur pied et préparée par Adolf Bauer († 1919) pour les *Griechischen christlichen Schriftsteller*, et publiée en 1929 par Rudolf Helm, avait été faite, vu la difficulté de l'impression typographique, sous forme d'une transcription à la main multipliée ensuite par procédé mécanique, système assez défectueux et coûteux et dont un des moindres inconvénients était d'imposer au volume un format massif et différent de celui de la collection. La nouvelle édition se distingue de la précédente essentiellement par sa présentation nettement améliorée. Le texte est maintenant imprimé, et les annotations, au lieu d'être rejetées à la fin de l'édition de la *Chronique*, ont été placées sous le texte même page par page. La *Chronique arménienne* de 686/687, qui avait été publiée à la fin du volume, a été maintenant placée dans le corps de l'édition en colonne parallèle au texte latin. Si

quelqu'un veut la retrouver, ramassée en elle-même, il lui faudra désormais la chercher dans l'édition de 1929. Le format du volume, enfin, a été ramené aux proportions normales de la collection. Pour le reste le rôle de Helm s'est borné à réviser l'Introduction et les *Excursus* et à les amender sur quelques points secondaires.

La *Chronique* d'Hippolyte forme avec celle de Jules l'Africain, son contemporain, et celle d'Eusèbe de Césarée, postérieure de presque un siècle, ce que l'on pourrait appeler le *corpus* des chronologies chrétiennes scientifiques à tendance apologétique. En particulier, il semble bien qu'Hippolyte ait cherché par la publication de la sienne en 234/235 à rassurer ses contemporains chrétiens, décontenancés par la prévision d'une persécution et de troublantes manifestations de la nature, en leur montrant que la proximité de la parousie fixée au terme du sixième millénaire, n'était pas encore en vue à leur époque puisque la treizième année d'Alexandre Sévère (c'est-à-dire celle de la publication de l'ouvrage) ne coïncidait qu'à l'année 5738 depuis la création d'Adam. La *Chronique* d'Hippolyte fonde sa trame et en particulier sa chronologie sur les données bibliques. Toutefois son exposé a été entrecoupé de deux pièces curieuses dont les origines restent obscures et qui mériteraient d'être étudiées de plus près, le *Diamerismos* ou énumération des peuples originaires de Japhet, Sem et Cham, lors de leur dispersion après le déluge, et le *Stadiasmos* de la Méditerranée, sorte de guide pratique pour les navigateurs ou voyageurs, donnant les distances entre les villes et régions du pourtour de la Méditerranée. Plus que la chronologie même de l'ouvrage ou le système de calcul fort discutable, mis en œuvre par Hippolyte, ce sont ces deux pièces qui en ont assuré la célébrité et le succès durable auprès des générations postérieures. Ch. Martin, S. J.

St. Cyprian. — *The Lapsed. Unity of the catholic Church.* Edit. M. Bévenot, S. J. Coll. Ancient Christian Writers, No. 25. Londres, Longmans, Green and Co., 1957, 22 × 14 cm., VI-134 p. Prix : 21 sh.

Les deux traités de S. Cyprien dont le P. Bévenot publie la traduction anglaise en suivant, pour l'essentiel, l'édition de Hartel dans le *Corpus* de Vienne n'ont guère à être présentés au lecteur. Très modestes d'étendue, l'un et l'autre a pourtant son importance pour l'histoire de la théologie et de l'Eglise. Tous deux furent écrits à la sortie de la persécution de Dèce, en 251, le *De lapsis* pour marquer aux *lapsi*, et en particulier aux *libellatici* leur obligation d'une longue et effective pénitence, et le *De ecclesiae catholicae unitate*, pour rappeler aux chrétiens de Rome qui venaient de suivre Novatien dans son schisme, l'unité du siège établi à Rome par Pierre et que menaçait la révolte du prêtre rigoriste contre le pape légitime. Ch. Martin, S. J.

Eusebius. — *Werke.* Band VII. *Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon.* Hrsg. v. R. Helm. Coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin, Akademie Verlag, 1956, 25 × 18 cm., LII-456 p. Prix : 83 marks broché ; 86 marks relié.

Les raisons qui ont motivé la réédition de la *Chronique* de S. Jérôme, et des fragments qui subsistent de celle d'Eusèbe de Césarée, sont identiques à celles qui ont été avancées pour la réédition de la *Chronique* d'Hippolyte : Unification du format des volumes par rapport au reste de la collection du *Corpus* de Berlin, meilleure présentation visuelle du texte même de la *Chronique*, obtenue en remplaçant par l'impression typographique, la simple transcription du texte faite à la main et multipliée ensuite par procédé mécanique, possibilité de placer immédiatement sous le texte, page par page, l'apparat et les annotations critiques. Ce sont là d'indéniables améliorations qui favoriseront grandement la consultation de l'ouvrage. M. Helm était l'auteur de la première édition parue en deux volumes en 1913 et 1926. C'est lui encore qui en 1956 a présidé à sa refonte. La nouvelle édition se présente en un seul volume, tout entier imprimé, où le

texte de la *Chronique* est disposé en ses différents éléments, selon l'ordonnance présumée de l'original, ce qui permet de mettre en relief ou d'expliquer au moins certaines omissions et parfois erreurs survenues au cours des transcriptions ultérieures. Tout ce qui fait partie de l'apparat critique de la *Chronique* de S. Jérôme a pu être placé, en vérité grâce à un resserrement typographique porté au maximum, au bas des pages sous le texte même. Seul ce qui ne concerne que le texte grec de la *Chronique* d'Eusèbe a été rejeté à la fin du volume. On sait d'ailleurs que celle-ci n'est conservée que d'une manière extrêmement fragmentaire, et pour ainsi dire « à travers » la *Chronique* de S. Jérôme ou des chronographies postérieures. L'Introduction que Helm avait donnée à son édition de 1913/1926, est restée presque inchangée. Il ne semble pas d'ailleurs que des éléments nouveaux de quelque valeur soient intervenus depuis, qui eussent été de nature à modifier les vues de l'éditeur. — Un volume comme celui-ci n'est pas seulement une œuvre d'érudition et d'acribie chez celui qui prépare le texte, il est, de plus, un casse-tête typographique pour celui qui l'imprime. Et certes nous manquerions à un de nos devoirs élémentaires de censeur objectif si nous n'unissions pas dans la même louange le savant qui l'a préparé et les imprimeurs qui l'ont réalisé. Ch. Martin, S. J.

EUSEBIUS. — *Werke*. Band VIII. *Die Praeparatio Evangelica*. Hrsg. von K. MRAS. Teil II. *Die Bücher XI bis XV, Register*. Coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin, Akademie Verlag, 1956, 25 × 18 cm., VIII-590 p. Prix : 54 marks broché ; 58 marks relié.

Avec ce second volume s'achève l'édition de la *Praeparatio evangelica* d'Eusèbe de Césarée publiée par K. Mras dans les *Griechischen christlichen Schriftsteller*. Nous en avions déjà présenté le premier volume (cfr *N.R.Th.*, 1955, 94-95). Le premier volume contient les dix premiers Livres, le second, les cinq derniers ainsi que les *Tables*, lesquelles, et c'est là une des qualités maîtresses du *Corpus* de Berlin, sont étendues et maniables. On doit signaler dans celles-ci une légère innovation et qui dépasse, nous semble-t-il, le cadre normal de la collection : la table des mots se trouve doublée d'une section où sont relevées les particularités grammaticales les plus notables. — La *Préparation évangélique*, qui, dans l'intention d'Eusèbe, se poursuit et s'achève par la *Démonstration évangélique*, ne formant qu'un tout organique avec elle, est bien le plus vaste monument de l'apologétique ancienne. Elle fut entreprise à la sortie de la grande persécution, entre 314 et 320. Son but est de faire connaître aux païens la supériorité du monothéisme juif et chrétien et des Ecritures sur tous les mythes, théologies, morales, philosophies, rites et coutumes des païens et de montrer par là que les chrétiens, en croyant, agissent de façon pleinement raisonnable et non aveugle. Un adversaire influent s'était surtout dressé contre eux, dans les derniers temps, Porphyre. Il n'est pas douteux qu'Eusèbe l'ait visé au moins indirectement et que sa *Préparation* ne fasse partiellement figure de réfutation de ce philosophe. L'originalité de l'apologie d'Eusèbe ne consiste pas tant dans ses arguments que dans sa méthode d'argumentation. Erudit et historien, c'est par la voie de l'érudition et celle de l'histoire qu'il combat ses adversaires. Il accumule les extraits des païens avec une profusion inégalée jusque-là (les citations constituent les trois quarts de l'ouvrage et c'est ce qui explique précisément son extension énorme) ; il y trouve la confirmation de l'historicité de l'Ecriture Sainte ; il oppose aussi ces textes les uns aux autres, montre la faiblesse ou la contradiction de leurs dires et, comparant leurs doctrines à celle des Hébreux et des Ecritures, en manifeste l'infériorité. L'utilisation de cette méthode apologétique dut impressionner par son érudition même et lui assurer une large audience auprès d'un public cultivé, féru d'érudition, et familiarisé avec la littérature antique. Aujourd'hui, il est vrai, une telle méthode ne nous en impose plus guère, et la *Praeparatio evangelica* nous intéresse beaucoup moins par l'originalité ou la rigueur de ses développements que par l'abondance exceptionnelle des textes anciens, philosophiques ou littéraires, qu'elle seule a arrachés à l'oubli. Pour s'en rendre compte, il n'est que de feuilleter les vingt-cinq pages de nomencla-

ture des citations puisées aux auteurs chrétiens et non-chrétiens (ceux-ci, une trentaine) par laquelle s'achève l'édition. Tout autant que le théologien ou l'apologète, plus peut-être même, le philologue a raison aujourd'hui de considérer la *Praeparatio evangelica* comme son patrimoine et saura gré à Eusèbe d'en avoir eu l'idée et de l'avoir composée. Ch. Martin, S. J.

SCIENCE DES RELIGIONS

A. Lang. — *Wesen und Wahrheit der Religion.* Einführung in die Religionsphilosophie. Munich, M. Hueber, 1957, 21 × 15 cm., XII-268 p. Prix : 11,80 marks.

Le titre du livre indique aussi exactement le but de la philosophie de la religion selon M. L. Elle a comme problème capital à résoudre celui de l'*essence* même de la religion. Une seconde tâche lui revient encore, celle de la critique de valeur, c'est-à-dire la question de la *vérité* de la religion.

Pourquoi tant de définitions, et pourquoi tant de méthodes diverses pour cerner l'essence du phénomène religieux? L'induction pure ne peut servir, ni la déduction intégrale. La phénoménologie rend d'immenses services, mais il faut la compléter par une réflexion critique. C'est par la phénoménologie qu'on aura connaissance précise de l'expérience religieuse, mais c'est par la réflexion subséquente que l'on délimitera le caractère propre du religieux par rapport à toutes les autres activités expérimentées. Aussi c'est par les deux méthodes que procède l'A. Dans ses ch. II-IV, il dégage les composantes essentielles de l'acte religieux, en montrant excellemment tout le progrès fait en cette matière par la mise en relief de l'inséparabilité de l'objectif et du subjectif, progrès qui est au fond le fruit des études phénoménologiques : la religion engage le moi tout entier dans un acte absolument propre de communion avec un divin qui est personnel. Dans le ch. V, on sépare alors le phénomène religieux essentiel de toutes les manifestations accidentelles qui s'en distinguent, tout en étant ou des fruits, ou des parties extensives ou des décalques de la religion : philosophie, art, morale; extension de l'expression religieuse dans la vie sociale et diverses formes de cette expression selon les mentalités; déformation du religieux, magie.

Le second problème est plus délicat à traiter. Car qu'est-ce que la vérité de la religion? Pour le savoir, il faut soumettre à la critique le fondement de toute religion. Dès lors, sera vraie une religion qui pose en principe de base l'existence d'un Dieu transcendant, saint et personnel. Donc traiter de la vérité de la religion, c'est finalement aller jusqu'au fondement qui soutient la certitude de l'existence de Dieu. Voilà pourquoi l'exposé principal de cette seconde partie du livre est consacré aux preuves de l'existence de Dieu, que l'A. distingue sous deux aspects : preuve cosmologique et preuve axiologique. Il pose ainsi correctement l'attitude de la recherche en philosophie de la religion, en remontant jusqu'à la racine même du fait religieux, c'est-à-dire jusqu'aux présupposés radicaux de toute connaissance. C. Dumont, S. J.

J. Todoli, O.P. — *Filosofia de la Religion.* Madrid, Edit. Gredos, 1955, 20 × 14 cm., 570 p. Prix : 100 pesetas.

Le P. T. fait précéder son étude théorique du fait religieux par une documentation historique abondante (150 pages) sur les positions de la philosophie de la religion depuis la Renaissance. Le vrai sujet s'introduit ensuite par la définition de l'idée de religion. S'appuyant sur l'analyse de faits, tels que le sacrifice ou la prière, l'A. aboutit au « religieux » comme tel, qui est caractérisé comme sentiment de la transcendance, de la sainteté de l'objet, et de la dépendance du sujet Un terme suggestif, malheureusement intraduisible en français, la *religación,* exprime bien ce lien de dépendance de la créature vis-à-vis de Dieu; il rejoint aussi la définition de S. Thomas, qui fonde la religion sur le statut de l'homme par rapport à Dieu premier principe. Dans un chapitre ultérieur, l'A. découvre les fondements de la religion. Pour ce faire, il expose brièvement les grands traits de la doctrine de la causalité divine efficiente et finale,

ainsi que la motion de Dieu (prémotion physique) sur les créatures libres; ce sont les chapitres intitulés : fondements ontologiques, axiologiques et dynamiques de la « religación ». Puis on se tourne du côté du sujet, sur le double terrain spéculatif et pratique : c'est tout d'abord l'analyse de la conscience que l'homme peut avoir de sa relation avec Dieu, conscience fondée sur la raison, sur l'expérience des tendances volontaires et instinctives; en second lieu l'analyse de l'attitude à prendre pour que la conscience de la « religación » se traduise en vertus et en actes. Ainsi l'ordonnance est très claire et le progrès de la pensée se fait aisément. Il s'agit au fond d'une philosophie de la relation de l'homme à Dieu, dont on considère successivement l'aspect métaphysique, psychologique et moral. L'expression en est traditionnelle et thomiste. Deux difficultés seraient à résoudre, nous semble-t-il. Ne prend-on pas déjà parti pour une philosophie particulière lorsque, dans la définition de la religion, on inclut la transcendance divine et la finalité? La philosophie de la religion ne serait-elle pas identiquement la question même des fondements de la métaphysique?

C. Dumont, S. J.

Mgr A. Bros. — *Religion et religions. La révélation chrétienne.* Paris, Lethielleux, 1956, 18 × 14 cm., 292 p. Prix : 700 frs.

Mgr Bros réédite en le remaniant et en le désignant d'un nouveau titre son excellent manuel d'apologétique destiné aux classes supérieures. On y trouve tout d'abord tout le programme d'un *De vera Religione* avec ses grandes articulations classiques : Dieu, la religion, la révélation. Cette partie se recommande par sa manière très concrète de présenter les grands thèmes, en s'attachant moins à l'argumentation technique qu'à la description et l'appel aux témoignages les plus expressifs. Vient ensuite l'exposé des arguments démonstratifs de l'origine divine de la Révélation. Après avoir brièvement décrit les deux types de preuves : la méthode de la correspondance de nos besoins avec la doctrine catholique et la méthode des signes (avec une note un peu courte sur le miracle), l'A. opte franchement pour la série classique des preuves, en mettant à la portée des étudiants les données habituelles des traités *de Fontibus, de Legato divino, de Ecclesia.* Cette partie, qui suit le plan traditionnel, comprend aussi des aperçus très originaux, particulièrement sur la Personne de Jésus, le témoignage des saints et des incroyants, qui donnent une allure très vivante à ce manuel composé pour les classes, mais qui peut être un excellent livre de culture religieuse pour tous les fidèles.

C. Dumont, S. J.

J. A. Cuttat. — *La rencontre des religions,* avec une étude sur la spiritualité de l'orient chrétien. Coll. Les Religions, 12. Paris, Aubier, 1957, 19 × 12 cm., 200 p. Prix : 660 frs.

Nous sommes à une époque où le problème des diverses religions se pose d'une façon aiguë. Aujourd'hui, il prend le plus souvent la forme d'une confrontation entre christianisme et religions orientales. Que doit-on en penser comme catholique? L'essai présent s'est donné pour tâche de répondre à cette question.

Supposons reconnue la licéité de comparer entre elles les religions, au moins d'un point de vue phénoménologique, et de les réduire à leurs éléments essentiels, la perspective monothéiste qui est celle de la religion chrétienne est-elle compatible avec la perspective métaphysique de l'Orient? Si on les caractérise l'une et l'autre par les notes respectives de transcendance et intériorité (métaphysique), ces deux mouvements sont-ils compossibles?

L'A. entend le prouver, en montrant que le mouvement vers l'intériorité dernière, vers la racine ontologique de l'intelligence et de la volonté (la *bouddhi* hindoue ou le *Noûs* grec) appelle, sans l'exiger, la transcendance monothéiste, l'« enstase » s'achève en « extase » toute gratuite, rendue possible par ce mouvement de condescendance du Créateur qui s'appelle l'Incarnation. De par l'union hypostatique, le Christ est donc la solution de l'antinomie; s'il est vrai d'autre part qu'il est le centre des temps et le point culminant de l'histoire, le passé et le présent de l'Orient doivent avoir une place dans notre vision du monde com-

me d'une histoire sainte. L'A. le suggère en quelques exemples typiques : le Bouddha, Râmânûya, Al Hallaj dans l'Islam. Il prend soin toutefois d'indiquer les différences qualitatives qui distinguent l'Incarnation chrétienne des Avatârs hindous, l'*Agapè* de la *bakhti* ou de la *maitrî* bouddhique, le péché dans son sens révélé et le mal de l'individuation.

Dans une seconde étude, l'A. fait voir en un exemple concret cette rencontre : christianisme-piété de l'Orient, effectivement réalisée dans la méthode d'oraison hésychaste, la « prière de Jésus » si familière à la piété orthodoxe, surtout monastique. Il en étudie les fondements métaphysiques, montre en elle la synthèse vivante de l'intériorité orientale et de la transcendance chrétienne et en indique, pour finir, les périls et les limites : danger de technique indue, de quiétisme ou de volontarisme et risque d'angélisme. Nous nous plaisons à souligner les qualités de cet essai, dont certaines pages mériteraient sans doute un traitement plus développé et quelques précisions éclairantes : clarté, pénétration et bonheur d'expression font de ce petit volume très dense une des plus remarquables études parues jusqu'ici sur un sujet d'une brûlante actualité. G. Dejaifve, S. J.

M. P. Nilsson. — *Religion as Man's Protest against the Meaninglessness of Events.* Coll. Bulletin de la Société royale des lettres de Lund 1953-1954, II. Lund, Gleerup, 1954, 23 × 16 cm., 68 p.

A la fin de son Histoire de la religion grecque, publiée dans le *Handbuch* de Otto, M. N. écrivait : « La religion est la protestation contre le non-sens de l'événement ou encore, pour reprendre l'expression de Höffding, la croyance en l'existence de la valeur ». C'est de cette pensée, jetée d'abord sans commentaire, que l'A. donne ici des prolongements explicites. Il ne faut toutefois pas se méprendre sur son intention. Le but n'est pas de construire une définition de la religion, ni d'en rechercher, comme on le fit tant autrefois, la cause ou l'origine. Il s'agit seulement de mettre en relief un des aspects du phénomène religieux. L'étude est donc simplement descriptive et ne défend pas une thèse particulière. Elle relève, principalement dans les religions évoluées, quelle fut l'attitude de l'esprit devant le double non-sens que représentent la mort et les événements irrationnels de l'existence. Contre la mort, la croyance de l'humanité entière dresse le rempart de la survie, le chrétien oppose la victoire du Christ et la résurrection. Seules les deux tendances extrêmes du matérialisme, qui admet l'annihilation, et du « mysticisme » (on dirait mieux quiétisme panthéiste) qui professe l'anéantissement de la personne, font aveu d'impuissance devant la notion d'immortalité. Contre le non-sens de la vie, l'homme a des explications qui, pratiquement, reviennent à la croyance en une volonté supérieure à laquelle on se soumet (destin ou Dieu personnel), que l'on veut contraindre (magie), ou enfin à laquelle on tente d'échapper (nirvana). M. N. paraphrase à sa manière, au moyen d'exemples qu'il tire de sa connaissance avertie de l'histoire, l'idée de A. Brunner selon laquelle la religion n'est rien d'autre que la tentative de découvrir, dans des puissances supramondaines, les explications dernières, et par là trouver son Salut. C. Dumont, S. J.

Fr. König. — *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 23 × 15 cm., LXVI p., 956 col., 4 cartes.

Un seul volume, fût-il composé de près de mille pages comme celui-ci, ne peut offrir un recueil complet de tout ce que la science des religions contient de faits, d'analyses, de questions encore en suspens et de problèmes à résoudre. Il s'agit donc ici seulement d'une orientation de base pour le chercheur non spécialisé, que ses propres études conduisent, comme il arrive fréquemment, en un domaine étranger au sien. Ce qu'il demande alors, c'est une information sûre, aisée à trouver, aussi complète que possible concernant les points essentiels. A ce titre, le dictionnaire publié sous la direction de Mgr König offrira les plus grands services. Il est l'œuvre de spécialistes de chacune des branches, au nombre d'une centaine environ et provenant de divers pays. Les disciplines

envisagées et groupées sous le nom de « science des religions » comprennent histoire, philosophie, phénoménologie, psychologie, sociologie. Le dictionnaire signale des matières et non des personnes; il ne faut donc pas y chercher des données complètes sur les savants qui ont publié quelque volume intéressant l'une ou l'autre de ces branches, ce qui n'empêche d'ailleurs pas qu'une bibliographie succincte ne vienne compléter les articles quand il y a lieu. Il s'agit de faits et non de théories ou d'études comparatives. Même ainsi, il fallait se limiter aux notions essentielles. Pour abréger encore, on a omis tout ce qui rentre dans la culture chrétienne proprement dite, et que l'on peut trouver dans d'autres encyclopédies. Pour manier ce dictionnaire, le lecteur aura avantage à se servir du répertoire qui précède le texte lui-même. C'est en effet l'une des originalités frappantes de cette œuvre : afin de parer à l'inconvénient qui résulte du découpage en série alphabétique et pour fournir au lecteur, dans ses recherches, le plus vaste terrain d'information, l'éditeur a eu soin de regrouper toutes les analogies d'un mot et tous les termes d'appoint qui serviront à l'éclairer. Quiconque veut se documenter sur la notion de *médiateur,* par exemple, saura qu'il trouvera matière utile sous onze mots différents. Il est donc tout à fait indispensable de consulter d'abord le répertoire général avant d'aller au texte même. Ce sens organisateur et cette systématisation ne sont pas les moindres qualités du volume. Au demeurant celui-ci, par l'intérêt des matières traitées et la compétence de ses auteurs, est une œuvre de valeur scientifique, indispensable pour l'information des théologiens. C. Dumont, S. J.

Histoire des religions, publiée sous la direction de M. Brillant et R. Aigrain. Tomes I-IV. Paris, Bloud & Gay, 1953-1956, 25 × 16 cm., 310, 280, 444, 384 p. Prix : 960, 960, 1750 frs.

L'édition catholique de l'Histoire des religions progresse rapidement et en arrive à son avant-dernier volume. Cette œuvre, entreprise en collaboration, est un signe de la place de plus en plus grande que prend dans la culture une discipline encore trop peu estimée en général et qui garde une position beaucoup trop effacée dans les séminaires et les instituts d'enseignement de la théologie. Voilà longtemps déjà cependant que l'abbé Bricout lançait ses manuels et que *Christus* a fait son apparition. La collection dirigée par M. Brillant et le chan. Aigrain suscitera, espérons-le, un regain d'attention de la part des catholiques et en particulier des théologiens. Cette entreprise s'imposait dans une science où les progrès sont rapides et par conséquent où les collections anciennes vieillissent vite. La mise au point continuelle est nécessaire. Et c'est là en premier lieu le mérite de cette nouvelle Histoire : elle arrive après bien des étapes de recherches, de nombreux redressements dans les mentalités, un éclaircissement dans le problème des méthodes, et, disons-le aussi, un apaisement du point de vue apologétique. La science des religions doit rester sereine; elle fut trop souvent partisane. Celle qu'on nous offre ici se rebelle contre toutes les tendances partiales, contre le souci inopportun de défense, pour affronter la critique au pur niveau de la science. Il suffit pour s'en convaincre de lire d'abord les précieuses notes de M. Brillant dans son introduction, par ailleurs un peu diffuse, et d'analyser, par manière de test, l'appréciation que fait M. Leenhardt des théories du P. Schmidt. Mgr Bros définit aussi avec sûreté et rigueur les conditions d'une saine méthode historique. Nous sommes loin des systématisations hâtives et des constructions artificielles. La méthode comparative est employée à bon escient, la phénoménologie trouve sa place, un peu modeste peut-être, l'interprétation des faits se soumet à des règles austères. Nous ne pouvons esquisser ici le plan de tous les volumes. La valeur des spécialistes auxquels est confiée chaque section est une garantie pour l'ensemble. La position de l'historien devant la révélation suscite toujours particulièrement l'intérêt du théologien; c'est pourquoi nous attendions le dernier volume qui nous annonçait un chapitre sur le courant judéo-chrétien. Mais on constate tout à coup que le programme a été dernièrement modifié, de sorte que, dans le cinquième volume, il ne sera pas question du christianisme. Nous restons donc ainsi provisoirement dans l'attente, et nous ne jugerons pas avant l'achèvement de l'œuvre. Dès à présent toutefois, reconnaissons la haute valeur d'une Histoire des religions,

publiée par des catholiques, et qui mérite d'être connue dans tous les milieux cultivés. C. Dumont, S. J.

E. O. James. — *History of Religion.* Coll. Teach Yourself Books. Londres, English University Press, 1957, 18 × 11 cm., x-238 p. Prix : 7/6 sh.

Présenté dans une collection de haute vulgarisation, ce volume s'offre comme un point de départ pour une étude plus spécialisée. Il est donc surtout une approche de la matière, une mise au point préalable des données actuelles. Son grand mérite est la probité dans l'exposé des faits, vertu commandée entre autres par une nette conscience de la fonction rigoureusement délimitée qui incombe à l'historien. Un premier chapitre aborde le difficile problème de l'origine de la religion. Il ne s'agit pas ici de proposer une théorie à la manière des évolutionnistes d'autrefois, mais de tirer les conclusions probables à partir des témoignages laissés par les âges paléolithiques. Puis vient, dans l'ordre chronologique, la synthèse des faits religieux des grandes civilisations : Moyen-Orient (avec Israël jusqu'à Salomon), Inde, Chine, Japon, Perse, Israël après l'exil, Grèce et Rome, christianisme, islam. Le christianisme, en particulier, est exposé d'une façon qui se veut purement « objective », sans qu'intervienne un jugement de valeur ou une interprétation fondée sur la foi. Sont par suite considérées comme en dehors de l'histoire la résurrection et les apparitions de Jésus. Mais on est bien revenu des anciennes théories mythiques ou d'influence hellénistique. A côté de plusieurs points qui retrouvent la tradition catholique, d'autres demeurent en suspens ; citons en particulier l'auteur du quatrième évangile et la présence de Pierre à Rome. Un dernier chapitre discute la méthode d'étude à mettre en œuvre à partir des faits établis. L'auteur reste délibérément sur le terrain scientifique et sépare de façon très nette les points de vue de l'historien et du théologien. Cela repose donc inévitablement la question essentielle de la notion même de certitude historique. C. Dumont, S. J.

X. De Planhol. — *Le monde islamique.* Essai de géographie religieuse. Coll. Mythes et religions, 34. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 18 × 12 cm., 146 p. Prix : 400 frs.

Voici un petit volume qui, fort intelligemment, suit les traces du beau traité de P. Deffontaines ; il s'applique à montrer l'Islam comme une religion de citadins et de commerçants, propagée par des nomades : guerriers, pasteurs, commerçants ; il marque aussi, dans la religion musulmane, une aversion pour le sol et l'agriculture ; il y trouve la religion des zones arides ou semi-arides, à peuplement nucléaire, à climat chaud écrasant.

Faut-il y voir un indice d'incapacité à conquérir l'Afrique Noire ; on n'oserait aller jusque-là, et les événements inclineraient à la prudence dans les conclusions. Une science aussi jeune que la géographie des religions requiert, avec l'intelligence dans le diagnostic, la réserve dans le pronostic : l'auteur fait preuve de ces deux qualités, soutenues par une très sérieuse information.

J. Masson, S. J.

H. Hoffmann. — *Die Religionen Tibets.* Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Fribourg-en-Br., K. Alber, 1956, 21 × 14 cm., VIII-214 p.

L'auteur, professeur d'indologie à l'université de Munich, a eu l'occasion de visiter les bouddhistes du Sikkim et du Népal, et il utilise avec soin les sources publiées. Le grand intérêt de cette étude (qui n'est pas un reportage, mais une œuvre très sérieuse d'histoire des religions) consiste sans doute dans la description du syncrétisme qui avant l'an 1000 conjoint, à l'ancienne religion Bon du nord et du sud, et à l'animisme de l'ouest, le bouddhisme indien, et probablement des doctrines manichéennes venues de Perse. J. Masson, S. J.

M. Lalou. — *Les religions du Tibet.* Coll. Mythes et Religions, 35. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 19 × 12 cm., VI-102 p. Prix : 400 frs.

Religions au pluriel, car le Tibet nous a livré, depuis peu, outre le lamaïsme liturgique et monastique connu de longtemps, tout un trésor de croyances antécédentes : religion du « Tibet » (Bon pour Bod, qui est le nom du pays) ; à vrai dire ensemble de croyances et pratiques magiques, groupées autour de l'idée et de l'utilisation des « forces vitales ». Celles-ci s'apparentent à des totémismes, à des cultes d'ancêtres, à des sorcelleries souvent maléfiques et empoisonneuses. Mais, à travers réformes ou persécutions, c'est le monachisme bouddhiste qui sera vainqueur... Vainqueur dans l'apparence ; à l'intérieur, rongé par les superstitions locales.

Un bon résumé, par une spécialiste ; fond de tableau pour de plus vastes observations. J. Masson, S. J.

HISTOIRE DE L'EGLISE

G. Mollat. — *Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370-1378) relatives à la France extraites des registres du Vatican* par L. Mirot, H. Jassemin et J. Vielliard. Fasc. 4. Coll. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série. Paris, de Boccard, 1955, 33 × 25 cm., VIII p., col. 735-1264.

Le fascicule que voici constitue un supplément à la publication des registres de Grégoire XI. Les critères adoptés par M. Mirot s'étaient révélés trop étroits dans l'estimation des pièces « relatives à la France ». Comme la plupart de ses prédécesseurs d'Avignon, Grégoire XI avait peuplé les services administratifs pontificaux de prélats et de fonctionnaires français et il avait confié à Enguerran de Coucy le commandement de troupes papales opérant en Italie. Par ailleurs les registres de la série d'Avignon contiennent des lettres curiales qui ne figurent pas dans la collection proprement dite du Vatican. Le but de ce fascicule est donc de combler cette double lacune et de permettre ainsi une mise au point autorisée concernant divers aspects du dernier pontificat d'Avignon. Le fascicule comprend l'analyse d'environ 1830 pièces de correspondance, donnant le résumé du contenu, la reproduction « in extenso » des passages les plus importants (s'il y a lieu) et l'indication de l'intitulé, de l'incipit et de la datation. Les correspondants principaux sont ses vicaires généraux qui le remplacent en Italie, Anglic Grimoard, Pierre d'Estaing et Guillaume de Noëllet, son receveur général des finances, Gérard du Puy. Mais il est aussi des pièces adressées à l'empereur Charles IV, à la reine de Sicile, au basileus et à l'impératrice de Constantinople, à Galéas Visconti et à Amédée de Savoie. La plupart des lettres sont expédiées d'Avignon, quelques-unes aussi de Villeneuve, de Sorgues et de Salon. Quant au contenu, ce sont, neuf fois sur dix, des questions politiques, militaires ou financières. Ce qui n'étonnera pas ceux qui savent combien cette époque fut mouvementée dans l'histoire de l'Eglise. L'édition est faite suivant les principes et avec le soin habituels, qui font depuis tant d'années déjà la renommée de cette publication. R. Mols, S. J.

E. Willems, S.O.C. — *Esquisse historique de l'ordre de Cîteaux* d'après le Père Grégoire Muller. Edition illustrée, refondue et mise à jour. Première partie : *1097-1493.* Dison-Verviers, Jespers-Grégoire, 1957, 25 × 16 cm., 274 p., 28 clichés. Prix : 140 frs.

« Premier travail de ce genre en français » dit la circulaire de propagande qui accompagne cet ouvrage. Et c'est vrai. L'historien qui s'intéresse à l'Ordre de Cîteaux n'avait le choix, jusqu'ici, qu'entre des synthèses partielles, des résumés trop sommaires ou d'anciens in-folio difficilement maniables. En atten-

dant la publication de la vaste synthèse historique patronnée par la Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux, il a paru souhaitable d'offrir au public cultivé de langue française un abrégé historique cistercien présentant toutes les garanties d'objectivité exigées par la critique moderne. Depuis 1925, un tel abrégé existait en allemand. Il était dû à la plume de Dom Grégoire Muller, l'infatigable et consciencieux défricheur des gestes cisterciennes, qui l'avait rédigé à l'intention des novices et des jeunes religieux de son ordre, en y condensant toute son érudition et tout son cœur. Dom Eugène Willems, archiviste à Val-Dieu et déjà connu par plusieurs travaux historiques, en présente aujourd'hui une adaptation française. C'est un travail solide. Le lecteur peut s'y mouvoir sur un terrain fortement éprouvé et richement documenté. L'exposé est même parfois si touffu que les amateurs de synthèses trop brillantes risquent d'en ressentir une impression d'étouffement. Le substrat de l'ouvrage, c'est-à-dire le plan et la majeure partie du texte, a été repris à l'abrégé de Dom Muller. Mais le traducteur n'a pas fait œuvre servile : il a largement tenu compte des travaux parus depuis 1925. En particulier, l'édition des Statuts des Chapitres Généraux par Dom J. M. Canivez et les perspectives nouvelles sur les origines de l'Ordre Cistercien et sur les véritables liens de filiation ayant existé entre Cîteaux et Molesme, ouvertes par les récentes publications de M. J. A. Lefèvre, lui ont permis d'apporter à son texte de base nombre de corrections importantes. La bibliographie, elle aussi, répartie entre les divers chapitres, a été tenue à jour. L'ouvrage doit comprendre deux volumes. Le premier, que voici, s'étend des origines de l'ordre jusqu'à la fin du moyen âge. Les grandes divisions sont empruntées à l'histoire institutionnelle de l'ordre : fondation de l'abbaye de Cîteaux (1097) ; approbation de la Charte de Charité (1119) ; mort de saint Bernard (1153) ; bulle « Parvus fons » (1265) ; bulle « Fulgens sicut stella » (1335) ; réunion des abbés à Paris (1493). Les sous-divisions, elles aussi, sont strictement chronologiques. Deux d'entre elles, embrassant l'histoire de l'ordre de 1216 à 1265, n'ont pu trouver place dans ce volume, le manuscrit qui les contenait ayant été détruit chez l'imprimeur par une inondation. Elles figureront en appendice dans le volume suivant. Si l'histoire externe et institutionnelle occupe la part du lion, les lecteurs soucieux d'histoire culturelle trouveront cependant des renseignements nombreux sur la vie interne des abbayes : description topographique d'un monastère type ; régime économique ; exploitations agricoles ; diverses catégories de membres ; évolution du genre de vie ; traits distinctifs de l'architecture ; sans parler des inévitables phénomènes de « déviations » de l'esprit primitif qui pourraient bien ne pas être autre chose qu'une tentative d'adaptation à de nouveaux climats historiques.

R. Mols, S. J.

M. Bourdet-Pléville. — *Quand le pape avait des bateaux*. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 32. Paris, A. Fayard, 1957, 20 × 14 cm., 224 p. Prix : 400 frs.

Eh bien oui, il fut un temps où le pape avait des bateaux. Durant plus d'un millénaire, il ne se borna point à être le pilote de la barque de Pierre, mais il fut le chef en titre d'une marine véritable voguant sous ses couleurs. C'est l'histoire de cette marine pontificale qu'un spécialiste de l'histoire nautique a eu l'heureuse idée de raconter. Histoire bien peu connue, non seulement du grand public, mais de maints historiens chevronnés. Histoire riche en exploits et en actions d'éclat. Histoire qui fait partie intégrante de ce rôle de défenseur de la chrétienté que les Souverains Pontifes ont assumé face à la menace islamique. D'abord féodale, la marine papale devint successivement urbaine puis nationale. Mais ordinairement, le pape commandait les flottes coalisées de plusieurs puissances méditerranéennes. Ces coalitions qu'il avait édifiées à grand'peine se disloquaient à la moindre difficulté. L'auteur raconte les pages de gloire — et aussi les autres — de ces fastes maritimes ; il nous aide à revivre les grands engagements navals : Lépante, Candie et autres ; il retrace le portrait de quelques grands capitaines, alliés ou ennemis : Doria, Don Juan, Dragut, Barberousse. Homme du métier, il nous explique, sans reculer devant l'usage de maints termes techniques, l'évolution des différentes catégories de navires dont se composait la flotte pontificale. Ses quatre chapitres intitulés « galères et galériens »

donnent presque l'impression de nous transporter dans un autre monde. Témoignage accablant d'exploitation de l'homme par l'homme, en face duquel les abus du XIX[e] siècle capitaliste semblent un paradis : l'ouvrage tout entier d'ailleurs fourmille de détails bien peu connus. Saviez-vous que les galères papales étaient pourvues d'un aumônier, mais que la messe n'y était pas célébrée, ce privilège étant réservé aux galères françaises? Saviez-vous qu'un chanoine d'Ancône vivant en 1174 fut le précurseur de nos « hommes-grenouilles »? Saviez-vous que Léon X faillit être razzié non loin d'Ostie par un détachement de pirates? Saviez-vous comment la marine pontificale s'y prenait pour que l'effectif de sa chiourme soit toujours au complet? Saviez-vous que le dernier navire ayant battu pavillon pontifical, l'« Immacolata Concezione » fut vendu en 1879 aux Pères Dominicains du Collège Saint-Elme à Arcachon, où il servit de navire école? Tout cela et bien d'autres détails passionnants se trouve raconté ici.

R. Mols, S. J.

P. Hildebrand. — *Les Capucins en Belgique et au Nord de la France.* Synthèse historique illustrée. Anvers, Archives des Capucins, 1957, 18 × 13 cm., 250 p., 130 pl., 22 reprod. Prix : 75 frs.

Tout le monde n'a ni le temps, ni le goût, ni les possibilités, ni les connaissances linguistiques suffisantes, pour lire d'un bout à l'autre l'ouvrage magistral en dix volumes publié en néerlandais, de 1945 à 1956, par le P. Hildebrand, sur l'histoire des Capucins dans les anciens Pays-Bas et la Principauté de Liège. A l'intention de ces lecteurs de seconde zone, l'éminent historiographe a eu l'heureuse idée de composer le résumé que voici et de le faire suivre d'un « petit lexique capucin » groupant les principaux termes techniques (p. ex. discret, custodie, observance, syndic) dont l'intelligence pourrait faire difficulté au lecteur moyen. L'ouvrage est divisé en trois parties : établissement et diffusion de l'ordre et ses subdivisions administratives; organisation, vie spirituelle, relations extérieures, prédication et ministère; suppression des couvents et leur restauration après les crises joséphiste et révolutionnaire. Bien sûr, il s'agit ici avant tout d'histoire interne et le lecteur profane se sentira souvent dépaysé devant toutes ces silhouettes barbues aux noms de religion mêlant le calendrier à la géographie. Mais la marque imprimée par les capucins sur notre christianisme post-tridentin fut tellement profonde que c'est tout un morceau de notre histoire nationale qui se trouve raconté ici, histoire pas toujours édifiante : trop de rivalités mesquines, nationales et personnelles, trop d'attitudes et de mesures incompréhensibles de la part des supérieurs, trop de suspicions injustifiées causées par l'affaire janséniste et par d'autres conflits idéologiques. Mais histoire très belle et touchante, car elle nous ouvre une échappée, bien discrète il est vrai, sur la foi de nos ancêtres.

R. Mols, S. J.

Daniel-Rops. — *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme.* 1. Une révolution religieuse : La réforme protestante. 2. Une ère de renouveau : La réforme catholique. Coll. Les grandes études historiques. Paris, Fayard, 1955, 19 × 12 cm., 618 et 570 p. Prix : 850 et 800 frs.

Il est vraiment superflu de présenter à nos lecteurs ces deux volumes d'une œuvre dont la renommée est devenue mondiale et qui, nous l'espérons, figurent déjà dans leur bibliothèque. Pour raconter les péripéties de l'histoire de l'Eglise à une époque aussi agitée que celle qui constitue la charnière entre le moyen âge et les temps modernes, l'auteur a pu dépenser sans compter ses talents de styliste et de narrateur. Il a pu mettre en œuvre sa pénétration psychologique et son sens artistique, deux qualités indispensables à qui veut comprendre — et plus encore, faire comprendre — par l'intérieur un milieu d'une complexité humaine et d'une sensibilité esthétique aussi profonde que celui de la Renaissance et de la Réforme. L'abondance de la matière a contraint l'auteur à diviser son volume en deux tomes. Ce qui souligne davantage encore son aspect « diptyque ». Les pages consacrées à la Renaissance sont sincères et lucides; elles

distribuent avec impartialité l'éloge et le blâme. Celles sur la Réforme et ses principaux protagonistes témoignent d'un effort louable de rapprochement des points de vue. Mais le chemin à suivre depuis l'âge d'or du polémisme n'a pas encore été entièrement parcouru. Encore faut-il qu'il le soit des deux côtés, et qu'il sauvegarde l'essentiel. Le deuxième tome, très attachant lui aussi, nous paraît peut-être un peu trop laudatif. Sans doute, il n'y manque ni réserves ni critiques. Mais le ton d'ensemble se rapproche quand même fort d'un dithyrambe. Confrontés l'un à l'autre les deux tomes font trop songer à une symphonie en noir et blanc. Le jésuite qui lira ces pages ne pourra ressentir que du malaise face aux coups d'encensoirs qu'on lui décoche sans retenue. Et sans vouloir incriminer les sympathies personnelles de l'auteur, on pourra ne pas être pleinement d'accord avec sa manière de présenter certains personnages historiques, même de premier plan. Par exemple : Charles-Quint et Philippe II. L'auteur est fils de ce beau pays qui a porté durant des siècles le titre glorieux et pleinement mérité de « fille aînée de l'Eglise ». Peut-on lui faire grief d'en ressentir quelque fierté et de l'avoir laissé transparaître en plus d'une occasion? Ce serait injuste, puisque, dans l'ensemble, son jugement est resté impartial.

R. Mols, S. J.

K. Bihlmeyr et H. Tüchle. — *Kirchengeschichte.* III. *Die Neuzeit und die neueste Zeit.* Coll. Wissenschaftliche Handbibliothek. 13e-14e édit., Paderborn, Schöningh, 1956, 24 × 16 cm., XVI-584 p. Prix : 24 marks broché; 28 marks relié.

Voilà plusieurs décades déjà, que le manuel d'Histoire de l'Eglise de F. X. Funk, successivement revu par K. Bihlmeyer et H. Tüchle, a acquis ses lettres de noblesse. Tout historien de profession connaît les inappréciables qualités de cet excellent instrument de travail. A l'heure actuelle c'est un des meilleurs manuels destinés à l'enseignement supérieur des séminaires et universités. Et c'est probablement celui qui a été le mieux tenu à jour : l'édition actuelle a tenu compte des derniers résultats de la recherche historique et de la production bibliographique. On sait que le soin mis à présenter des notices bibliographiques très abondantes, englobant même de nombreux articles de revue, constitue un des traits distinctifs les plus intéressants de ce manuel. Sans doute, elles ne sont pas exhaustives, mais elles constituent une orientation de première valeur, à travers la littérature de chaque sujet. Une orientation à laquelle on peut se fier, étant donné l'absence à peu près complète de fautes de typographie dans les noms propres, les dates et les titres d'ouvrages, même rédigés en langues étrangères. Le détail mérite d'être relevé, trop d'ouvrages similaires laissant à désirer sur ce point. Les divisions chronologiques sont les classiques : les dates-charnière sont 1517, 1648, 1789 et 1914. La matière est présentée avec le souci d'être aussi objectif que possible, de s'en tenir avant tout à l'exposé des faits, d'étoffer le texte de tous les « realia » dont la connaissance est supposée nécessaire pour pouvoir comprendre l'évolution historique de l'Eglise. Les auteurs ont supposé, en effet et à bon droit, que toute vue d'ensemble idéologique d'une période de l'histoire ne peut s'acquérir que grâce à l'existence d'un solide fondement positif. C'est ce fondement qu'ils ont voulu fournir. Et du moins en ce qui concerne les éléments événementiels du devenir de l'Eglise, ils y ont réussi : le squelette est reconstitué de main de maître. Avec un tel guide entre les mains, aucun voyageur parti à la découverte du passé de l'Eglise ne risquera jamais de se fourvoyer, mais il n'apprendra pas plus à connaître l'âme des différentes périodes qu'un voyageur muni d'un Baedecker celle des peuples dont il visite les pays.

R. Mols, S. J.

G. Schurhammer, S. J. — *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit.* Band I. *Europa. 1506-1541.* Fribourg-en-Br., Herder, 1955, 25 × 18 cm., XXXII-744 p. Prix : 48 marks.

Le livre que voici est, dans le sens le plus rigoureux du terme, la moitié de l'œuvre d'une vie. Pendant plus de trente ans, le P. Schurhammer a travaillé à

établir les substructures du monument qu'il avait décidé d'édifier à la gloire du grand apôtre des Indes et de l'Extrême-Orient. Dans ce but, il a rassemblé les matériaux les plus divers, dépouillant les sources publiées et inédites dans un nombre incalculable de bibliothèques et de fonds d'archives. Il a tenu à refaire lui-même, sur les anciennes cartes et autant que possible sur place, les itinéraires suivis par le compagnon de saint Ignace. La somme énorme de matériaux ainsi recueillis, il les a classés, pesés, agencés avec patience, de manière à en obtenir le plein rendement et à ne pas en perdre une parcelle, si minime soit-elle. Et le résultat se trouve maintenant sous nos yeux : la moitié d'une biographie. Tout ce qui concerne la partie européenne de la vie de saint François Xavier : les 35 années qui séparent le 7 avril 1506, jour de naissance de Francisco au château de Xavier, du 7 avril 1541, jour de son embarquement sur la flotte des Indes. Tout a été raconté dans les moindres détails. Cette pléthore de documentation, cette avalanche de « realia », dont chaque parcelle a été minutieusement critiquée, constitue vraiment le trait distinctif de cet ouvrage. Et ce n'est pas seulement l'auteur, mais tout historien, qui a le droit d'être légitimement fier en constatant comment il est possible de reconstituer, à plus de quatre siècles de distance, une vie humaine avec une telle abondance de « tenants et aboutissants ». Aucune précision n'est épargnée au lecteur : depuis le nom et l'âge de la sœur sacristine qui remit aux compagnons d'Ignace les clefs de la chapelle de Montmartre jusqu'au nombre de lampes qui brûlaient au sanctuaire de Lorette lors du passage de Xavier. L'auteur sait que saint Ignace rentrant en Espagne au printemps 1535 montait un petit cheval brun et que le jour de son départ le temps était à la pluie. Il sait, pour l'avoir expérimenté lui-même, que les nuits passées au mois d'août 1537 dans l'ermitage de Monselice, doivent avoir été troublées par la visite de nombreux moustiques. Il sait — ou plutôt il croit savoir, car là il se trompe — que Paris comptait 300.000 habitants à l'époque où Xavier y séjournait. Il donne la description minutieuse de tous les milieux géographiques où Xavier séjourna. Il décrit les fêtes, les cérémonies, les réunions scolaires, les foires, les marchés, les banquets, comme s'il y avait assisté lui-même. Il reconstitue l'itinéraire détaillé de tous les voyages avec l'indication des étapes, mieux que ne le ferait un guide Baedecker. Il fait assister aux conversations et reproduit nombre de documents de toutes espèces dont pas mal d'inédits. Il sait qu'à la Cour de Lisbonne résidaient plus de cent pages, qu'ils étaient obligés de communier tous les huit jours et touchaient une rente de 1000 reis par mois. L'organisation des études à la Sorbonne, celle des procès de l'Inquisition au Portugal, rien n'est oublié. Les détails de couleur locale abondent et chacun donne l'impression d'être traité pour lui-même. Bref, une biographie qui tient à la fois du roman-fleuve et de la miniature. Un livre rédigé avec un soin et une compétence peu ordinaires. R. Mols, S. J.

J. Gautier. — *Ces Messieurs de Saint-Sulpice.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 33. Paris, A. Fayard, 1957, 20 × 15 cm., 192 p. Prix : 500 frs.

Il faudrait ignorer totalement l'histoire de l'Eglise et celle de France pour méconnaître le rôle important joué par « ces messieurs de Saint-Sulpice » dans les destinées religieuses de la fille aînée de l'Eglise depuis trois siècles bien sonnés. Aussi faut-il remercier le directeur du séminaire de Saint-Sulpice de les avoir présentés aux lecteurs de la « Bibliothèque Ecclesia ». Ouvrage de présentation : c'est, à notre avis, le meilleur qualificatif qui convient à ce petit livre. Il débute par quatre portraits : celui de M. Olier, le fondateur et l'inspirateur de Saint-Sulpice, de M. Tronson, son législateur et organisateur de génie, de M. Emery, le guide éclairé de ses confrères pendant les périodes troublées de la Révolution et de l'Empire, de Mgr Verdier, le cardinal-bâtisseur auquel Paris et sa banlieue doivent une part si importante de leur équipement religieux. Les trois chapitres suivants offrent une esquisse de la spiritualité sulpicienne : sa marque trinitaire et christocentrique, sa conception de l'oraison et de l'examen particulier, ses dévotions caractéristiques, l'idée qu'elle se fait du sacerdoce et du triple regard que tout prêtre doit s'efforcer d'acquérir, à l'instar de Jésus : vers le Père pour le glorifier, vers soi-même pour se sacrifier et vers les âmes

pour les sanctifier. A ce propos, le parallèle tracé par l'auteur entre l'« examen particulier » de saint Ignace et celui de M. Olier est exact, mais il néglige ce détail capital que l'examen particulier ignacien s'insère en pratique dans un « examen général » dont la contexture se rapproche beaucoup plus de celui de M. Olier. Les activités caractéristiques des Sulpiciens sont présentées à leur tour : le lecteur est invité à passer « une journée au séminaire », puis à faire « une visite à la paroisse » et enfin à entreprendre « un voyage autour du monde », pour constater combien cette fondation originairement française a déjà essaimé dans les deux Amériques et sur les rivages du Pacifique. En guise de conclusion : une « esquisse du parfait sulpicien ». R. Mols, S. J.

Dom Ch. POULET. — *Histoire du christianisme. Epoque contemporaine*. Fasc. XXXIII-XXXIV. Paris, Beauchesne, 1955, 28 × 23 cm., p. 761-1016.

Ce double fascicule est consacré tout entier à l'histoire religieuse de la France depuis le sacre de Napoléon jusqu'à la révolution de 1848. La présentation reste celle qui a fait la solide renommée de l'ouvrage : un récit qui coule de source et où se trouvent enchâssées un nombre incalculable de citations; d'assez nombreuses illustrations provenant surtout des collections de portraits conservés à la Bibliothèque Nationale; une bibliographie figurant à la fin de chaque chapitre. Bref, une synthèse solide, fortement charpentée et solidement documentée. On a surtout veillé à raconter les événements dans leur suite mouvementée. Cependant, à l'occasion, quelques réflexions et quelques incises traduisent une appréciation ou un jugement personnel de l'auteur. Ces prises de position présentent une tendance indéniablement conformiste, voire ultramontaine. L'auteur a puisé abondamment aux sources imprimées de l'époque : journaux et périodiques, brochures et pamphlets politico-religieux. Il a pillé avec non moins d'adresse la correspondance, les discours et les mémoires des principaux protagonistes de cette histoire et il n'a eu garde d'oublier les circulaires ministérielles, les instructions diplomatiques et les dossiers officiels. Grâce à lui, nous pouvons lire ou entendre, dans leurs propres termes, non seulement les papes et les souverains, les principaux membres de leur famille, les grands diplomates et politiciens, comme Fesch, Talleyrand et Consalvi, les grands hommes d'Eglise, les principaux penseurs et publicistes catholiques, un Chateaubriand, un de Maistre, un Frayssinous, un Montalembert, un Lamennais, un Lacordaire, mais de nombreux comparses plus effacés, comme le gendarme Lagorse, chargé de surveiller Pie VII à Fontainebleau, le comte de Bellegarde, feld-maréchal autrichien en Italie, le comte de Montlosier, grand « mangeur de Jésuites » devant l'Eternel, et combien d'autres encore. Grâce à lui, nous pouvons revivre la crise de l'Eglise de France sous Napoléon, le réveil illusoire et gros de menaces de la Restauration, les espoirs déçus de la monarchie de Juillet. Et nous pourrons mieux comprendre comment et pourquoi, avec les meilleures intentions du monde, tant d'erreurs furent lamentablement commises au seul bénéfice de l'incrédulité et de l'apostasie des masses. C'est un récit bien écrit qui fera réfléchir. R. Mols, S. J.

Chan. M. BRUYÈRE. — *Le Cardinal de Cabrières, évêque de Montpellier (1830-1921)*. Paris, Edit. du Cèdre, 1956, 23 × 14 cm., XIV-482 p.

Une vie de 91 ans, dont 47 d'épiscopat et 10 de cardinalat, fut certainement bien remplie et fertile en événements. Les inconvénients pouvant résulter de leur proximité relative furent largement neutralisés par l'objectivité et l'impartialité absolues du biographe, qui a pu s'informer largement auprès de nombreux témoins directs. Bien que l'auteur se soit montré parcimonieux à l'extrême dans l'indication des sources où il puisa ses renseignements, il suffit de parcourir les pages de son récit pour constater qu'il a bénéficié d'une abondante documentation de première main. Il s'agit donc bien d'un vrai livre d'histoire. Un livre qui retrace d'un point de vue particulier mais très vivant l'époque pénible que l'Eglise de France eut à affronter, il y a une cinquantaine d'années. Royaliste convaincu, mais non militant, et resté tel, même après la politique du « Rallie-

ment », descendant d'une vieille famille de noblesse languedocienne, personnifiant l'Eglise catholique dans une des principales villes du « Midi rouge », Mgr de Cabrières devait paraître à bon nombre de ses diocésains comme l'incarnation des forces de la réaction. Les heurts et les conflits n'ont pas manqué : cible de nombreuses attaques, déféré comme d'abus par le gouvernement en 1892, privé par deux fois de son traitement. Mais avec une constance inébranlable, il resta fidèle à la ligne qu'il s'était tracée. Ses adversaires eux-mêmes rendirent hommage à sa loyauté. Ses nombreuses qualités humaines, ses non moins solides vertus chrétiennes et sacerdotales et son patriotisme bouillant et traditionnel, lui concilièrent de nombreuses sympathies, surtout durant la première guerre. A Rome il avait l'oreille de milieux très influents : c'est lui qui, en 1914, fit différer *sine die* la mise à l'index de plusieurs livres de Maurras et de l'Action Française. Passionné d'histoire régionale et d'archéologie, on lui doit la restauration de Maguelone et de S. Guilhem du Désert. Bibliomane, au point de grimper, à l'âge de 90 ans, sur l'échelle d'un bouquiniste, pour voir de plus près un ouvrage rare dont il désirait faire l'acquisition. « Quand je serai mort, déclara-t-il un jour, on n'aura qu'à me présenter un livre d'histoire, pour voir si je le suis vraiment ». Orateur infatigable et écouté, c'est par dizaines qu'il prononça des sermons et des discours de circonstance. Uni par les liens d'une amitié solide aux principaux littérateurs méridionaux, parmi lesquels Mistral. Bref, une personnalité éminemment sympathique par ses qualités du cœur et de l'esprit. Le plan de la biographie est rigoureusement chronologique, sauf les trois derniers chapitres qui retracent le portrait du grand prélat. R. Mols, S. J.

P. Duclos. — *Le Vatican et la seconde guerre mondiale.* Action doctrinale et diplomatique en faveur de la paix. Paris, A. Pedone, 1955, 24 × 19 cm., 256 p. Prix : 1.200 frs.

La seconde guerre mondiale n'est déjà plus du domaine de l'actualité immédiate. Une quinzaine d'années nous en séparent. En est-elle pour autant entrée dans l'histoire? Certainement pas, si l'on entend par là une période pour laquelle tous les documents capitaux sont accessibles, une période au sujet de laquelle tous les témoins ont pu parler et qui peut donc faire l'objet d'un jugement pleinement motivé et formulé « sine ira et studio ». En particulier, le rôle joué par l'Eglise dans le déroulement des affaires internationales, reste malaisé à déterminer. Car, à côté des déclarations publiques, des messages radiophoniques pontificaux, des démarches officielles des représentants du Saint-Siège, des articles officieux parus dans des journaux ou des périodiques à la dévotion de la Papauté, il y a tout le domaine des missives secrètes et des contacts personnels ou par personnes interposées qu'il est si facile de désavouer si elles n'ont pas donné le résultat escompté. Il est donc évident qu'un ouvrage paraissant si rapidement après des événements d'une telle envergure et du vivant de la plupart de leurs protagonistes ne peut constituer qu'une « synthèse provisoire ». L'auteur lui-même est le premier à le reconnaître sans ambages. Cette réserve faite, disons que l'ouvrage ne décevra point ses lecteurs. Il se réfère à une documentation exhaustive : 114 textes pontificaux, datés du 3 mars 1939 au 24 déc. 1945, et une centaine de travaux, dont plusieurs renfermant des sources de première valeur (correspondance échangée entre le président Roosevelt et le pape; étude de M. Montefiore sur la communauté israélite de Rome durant la guerre). Le plan est très clair et l'exposé se prête aussi bien à une lecture suivie qu'à une consultation limitée à un point particulier. Tous les aspects du sujet sont traités avec ordre : d'abord les efforts pour empêcher la guerre et pour limiter son extension; ensuite les efforts pour humaniser la guerre en luttant contre les abus de la guerre « totale » et contre les persécutions totalitaires. Un effort sincère d'objectivité a été tenté. Nous ne croyons pas qu'il ait pleinement réussi. La page sur l'absence totale de réaction (du moins de réaction rendue publique) lors des deux premiers bombardements atomiques de Hiroshima et de Nagasaki nous paraît regrettablement édulcorée, d'autant plus que les premières protestations, onze mois après la tragédie, loin d'être « d'une netteté sans équivoque », se maintinrent presque uniquement sur un plan général. En guise de conclusion, l'auteur affronte la question, plus actuelle que jamais : « peut-on encore parler d'une guerre juste? » R. Mols, S. J.

V.-L. Chaigneau. — *L'organisation de l'Eglise catholique en France.* Paris, Spes, 1956, 20 × 13 cm., 166 p. Prix : 440 frs.

Cet ouvrage n'est ni un bottin, ni un annuaire, ni un répertoire officiel ou officieux. C'est une description succincte des principaux rouages administratifs constituant l'Eglise catholique de France : évêchés, archevêchés, assemblées des cardinaux et archevêques, assemblées et commissions épiscopales, services généraux interdiocésains, ordinariats spécialisés. L'ouvrage pourra servir de fil d'Ariane à tous ceux, plus nombreux qu'on ne le pense, auxquels l'Eglise apparaît comme un labyrinthe inextricable. Il leur permettra d'éviter maintes méprises, de rédiger ou de comprendre tel article de presse ou de journal parlé où il est question d'une personnalité ou d'une institution ecclésiastique. Il ne sera pas moins utile aux catholiques eux-mêmes, sans en excepter les prêtres, qui y apprendront bien des détails qu'ils ignoraient. Ainsi, dans l'alinéa intitulé « Le prêtre catholique en droit français », ils liront qu'il leur est « interdit de traiter pendant le catéchisme de matières profanes, par exemple l'histoire de l'Eglise », cela pourrait être considéré comme un délit d'ouverture d'école sans déclaration. Ils apprendront comment fonctionnent les principaux rouages de liaison pastorale entre les diocèses et les principaux services généraux qui étendent leur activité à l'ensemble du territoire national : aumônerie militaire, mission de France, secours catholique, commissions et centrales interdiocésaines à objet varié, assistance spirituelle des étrangers, etc. Spécifions cependant qu'il n'est question dans cet ouvrage que du seul clergé diocésain : les ordres et congrégations religieuses, même ceux de droit diocésain, n'y figurent pas. La plupart des organisations sociales ou culturelles catholiques pas davantage. Celles-ci feront l'objet d'un volume suivant : Répertoire des institutions et associations catholiques en France. R. Mols, S. J.

Dominique de Saint-Denis, O.F.M.Cap. — *L'Eglise catholique au Canada.* The Catholic Church in Canada. Montréal, Edit. Thau, 1956, 25 × 17 cm., xiv-270 p., 1 carte. Prix : 3 $.

La présentation de cet ouvrage, dont voici la sixième édition, est assez originale : il veut fournir à la fois un exposé historique et un répertoire statistique de l'état actuel de chacun des diocèses canadiens. L'exposé historique remonte jusqu'aux débuts de l'évangélisation; il est très analytique et accorde une attention spéciale à l'œuvre des principales institutions et de chacun des prélats qui marquèrent leur empreinte sur le développement du catholicisme canadien. Comme tout l'ouvrage d'ailleurs, il est rédigé sur deux colonnes : à gauche en français, à droite en anglais. Le répertoire statistique est constitué par environ 250 tableaux, dont un grand nombre occupent une page entière et dont les autres sont enchâssés dans le texte. Les chiffres sont tous puisés aux sources officielles; ils concernent surtout les origines ethniques et les dénominations religieuses des habitants de chaque pays et de chaque circonscription ecclésiastique. Bref une mine très précieuse de documentation chiffrée sur la situation actuelle et sur ses rétroactes. R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Doctrine

Chan. H. Thibeaud. — *A Dieu et à Jésus-Christ par la philosophie.* Paris, Lethielleux, 1956, 21 × 14 cm., xvi-336 p. Prix : 800 frs. — Ce livre est très vaste, car il contient trois choses qui suffiraient chacune à la matière d'un volume. Toutefois l'unité reste bien marquée, car, comme le titre le suggère, il y a finalement un développement apologétique qui gouverne l'ensemble. La raison peut prouver, à partir des signes divins, le fondement de la foi chrétienne. Donc une question des capacités de la raison se pose. L'auteur l'étudie en montrant tout d'abord comment les philosophies, qui ont jalonné le cours des temps, ont posé le problème de la vérité : cela nous vaut toute une his-

toire de la philosophie envisagée au point de vue de la théorie de la connaissance. Le thomisme occupe une place à part et l'A. en propose une synthèse bien ordonnée d'une cinquantaine de pages. Enfin l'ensemble s'achève par un aperçu des preuves du fondement divin de la révélation. L'A. montre une grande érudition et il faut admirer l'ampleur du programme conçu et réalisé. — C. D.

J.-M. Andrillon. — *Destin de l'homme.* Soissons, La Diffusion nouvelle du livre, 1955, 19 × 14 cm., 272 p. Prix : 630 frs. — L'apologétique a besoin aussi de livres de lecture simple et entraînante en même temps que de style convaincant. Nous ne voulons pas abuser du mot « apologétique populaire ». Mais, dans son sens le plus élevé, il caractériserait bien l'œuvre de M. A. Elle rentre éminemment dans cette catégorie d'ouvrages où les exemples frappent, où les preuves entraînent l'assentiment moins peut-être par leur rigueur que par leur éloquence, où certaines simplifications sont nécessaires pour affirmer d'autant plus solidement les vérités fondamentales. Comme il est dit dans l'avant-propos, ce ne sont pas les philosophes et les savants que l'on veut atteindre ici, mais les hommes de bonne volonté. L'ouvrage adopte le plan de l'apologétique concrète et psychologique : l'homme cherche réponse à la question de sa destinée, l'histoire du péché explique son désespoir, la Révélation le libère. Il y a bien un peu trop de rhétorique parfois, mais le verbe chaleureux donne à l'ensemble une intensité de vie qu'on ne trouve pas souvent dans les œuvres de cette sorte. — C. D.

J. Daujat. — *La grâce et nous chrétiens.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 23. Paris, A. Fayard, 1956, 19 × 14 cm., 124 p. Prix : 300 frs. — M. D. était admirablement préparé à la composition du difficile volume sur la Grâce dans la collection *Je sais - je crois.* Qui en effet ne connaît son beau livre sur la *Vie surnaturelle* paru déjà en 1939? Ce n'est pas un simple résumé de son ouvrage antérieur qu'il nous présente cette fois, bien qu'il s'en inspire évidemment dans le plan et les matières. Les préliminaires nous rappellent les grandes thèses de la philosophie. Puis la grâce est traitée en deux chapitres sous les aspects de grâce habituelle et actuelle. Enfin la Personne du Christ est le terme où tout aboutit. L'exposé se nourrit des grands thèmes traditionnels, insiste bien sur l'idée de surnature, ne néglige pas le fait de l'inhabitation divine (encore que cet aspect eût pu être mieux mis en relief et peut-être venir en premier lieu), ouvre des perspectives sur les vertus théologales (on oublie un peu la petite sœur Espérance, mais cela n'est pas trop grave, puisque tout un volume sera consacré aux trois vertus), montre dans l'incorporation au Christ la racine de la grâce en chacun, et sa fructification dans la participation aux sacrements de l'Eglise. Pour les besoins de la clarté, on présente la grâce habituelle comme un *don* et la grâce actuelle comme une *action* de Dieu. Sans doute ces deux aspects auraient-ils gagné à être plus fermement unis. — C. D.

H. Urs von Balthasar. — *Le cœur du monde.* Coll. Présence chrétienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 19 × 12 cm., 242 p. Prix : 78 frs belges. — La traduction du livre de v. B. suit de très près le texte original et en épouse le rythme interne; elle peut être dite réussie, plus authentique peut-être quand le style allemand se fait concret, mais toujours direc-original et en épouse le rythme interne; elle peut être dite réussie, plus authentique peut-être quand le style allemand se fait concret, mais toujours directement animée par sa source originelle, sans paraphrase ni interprétation. Ce n'est pas qu'on ne puisse lui découvrir quelque défaut, par exemple cette phrase incompréhensible au milieu de la p. 40, qui déforme une construction grammaticale intraduisible en français; mais ce n'est là que petit détail. Il est difficile de recommander ce livre profond et original à n'importe quel lecteur. Une longue méditation est nécessaire pour en assimiler tout le sens. Il n'est pas sans utilité non plus de connaître la personnalité de l'auteur avant de l'aborder. Chez le simple fidèle, il faut évidemment un patient effort pour que les images grandioses de la poésie se transforment en élan de ferveur spontanée. Plusieurs n'éprouveront peut-être que l'excitation passagère que suscite

la vision d'un grand drame. D'autres risquent de s'arrêter à la représentation extérieure, qu'ils jugeront par instant excessive ou paradoxale ou abusant d'une sanglante ironie. Ce n'est certes pas un exposé doctrinal, et il faut la sympathie préalable pour rencontrer non pas un auteur qui s'exprime, mais une âme qui se dévoile. — C. D.

J. Douillet. — *Qu'est-ce qu'un Saint?* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 46. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 15 cm., 124 p. Prix : 300 frs. — Pour décrire le visage de la sainteté, M. D. évite les pures données abstraites, mais s'efforce de dessiner un tableau vivant et entraînant. Disons qu'il réussit à nous donner une petite œuvre très attachante. D'abord l'idéal de la sainteté est mis sous les yeux du lecteur : histoire religieuse du Peuple élu et chrétien; défilé de quelques grands personnages exemplaires, de S. Ignace d'Antioche à S. Vincent de Paul, avec leurs caractères si différents et leur idéal toujours pareil; grands traits de l'âme des saints en ce qu'elle comporte d'essentiel et d'unique. Puis vient une seconde partie sur le culte des saints qui a une si grande importance dans l'Eglise, mais est parfois mal compris ou soumis à critique. Ici, c'est surtout l'histoire qui conduit l'exposé et rappelle les données les plus essentielles sur la vénération des saints, le martyrologe, les reliques et le vrai sens du rôle des saints dans la vie du chrétien. L'unité de cet excellent petit livre est réalisée par la présence partout sensible de la personne du Christ. — C. D.

J. Daniélou, S. J. — *Sainteté et action temporelle.* Coll. Le monde et la foi. Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1955, 18 × 12 cm., 62 p. — Quelques grands thèmes actuels, dont les antinomies apparentes sont résolues dans l'équilibre de pensée qui caractérise le vrai catholique : la sainteté est le ressort de l'action temporelle; l'amour des hommes, pour être vraie charité, doit découler de l'amour de Dieu et être motivé par lui; il n'y a pas d'opposition entre christianisme social et christianisme eschatologique, car l'obéissance à Dieu est toujours directrice de l'action; la soumission dans l'Eglise n'est pas aliénation mais réalisation de la liberté. On trouve repris ici deux articles parus dans les *Etudes* en 1953-1954. — C. D.

Spiritualité

G. Gennaro, O.F.M. — *Lo spirito di Cristo.* Rome, A. Belardetti, 1957, 21 × 14 cm., x-140 p. — La chair, l'esprit : protagonistes, dans l'homme, d'un éternel conflit. Mais les esthètes, les matérialistes, l'existentialisme (n'en existerait-il qu'une seule forme?) ont exaspéré cet antagonisme entre l'âme et le corps. On oublie que le Verbe s'est fait chair pour devenir, par-delà la mort, esprit vivifiant. Il est, en lui-même, l'harmonie et son esprit infusé en nous par la grâce d'adoption réconcilie notre âme avec son corps, l'homme avec son Créateur. Loin d'être un obstacle, la chair peut devenir un signe, une voie vers Dieu. Dans le *Liminaire,* l'auteur ne se cache pas d'être poète. A certaines heures son lyrisme sait se faire éloquent. Son souffle oratoire touche à beaucoup de choses, l'exégèse, la philosophie, l'art, l'histoire. Cette vision d'un monde unifié dans la personne du Christ part certainement d'une foi profonde. Mais ces envols sublimes, qui n'échappent pas toujours à une certaine magie du verbe, nous laissent, nous qui sommes aux prises avec l'humble et difficile sainteté dans la banalité quotidienne, un peu sur notre faim. — J. B.

Chan. F. Genevois. — *Trinité et vie chrétienne.* Paris, Lethielleux, 1957, 19 × 12 cm., viii-168 p. — L'auteur destine ce livre aux militants d'A.C. que l'exposé trop abstrait de nos catéchismes tiendrait éloignés des richesses du dogme de la Trinité. Pour eux il a relu et médité le N.T. Il en cite largement les textes et les regroupe en six chapitres montrant comment notre vie surnaturelle est une participation à la vie trinitaire, par la médiation de Marie, pour faire de nous les familiers de Dieu. La lettre de Lentulus (p. 61, note 52) est certainement apocryphe. Fallait-il la citer? Le correcteur d'épreuves aurait pu uniformiser les références : le nom de l'auteur vient normalement avant le titre. — J. B.

S. Bonaventura da Bagnoregio. — *Opuscoli Mistici* volgarizzati dal latino. Introd. di A. Gemelli, O.F.M. Coll. Collana Francescana, 13. Milan, Vita e Pensiero, 1957, 19 × 13 cm., 328 p. Prix : 800 lires. — Les six opuscules ici traduits en italien sont les suivants : Les trois voies ou l'Incendie d'amour (connu aussi sous d'autres noms, en particulier : l'Itinéraire de l'âme en elle-même), l'Arbre de vie, De la vie parfaite, Le gouvernement de l'âme, Des six ailes du Séraphin, La vigne mystique. La traduction est faite d'après le texte latin de Quaracchi. Il n'y a pas de notes, mises à part de très courtes indications qui situent rapidement chacune des œuvres. La figure spirituelle de saint Bonaventure est tracée de main de maître et avec une amoureuse piété, dans une introduction du P. Gemelli, qui est un petit chef-d'œuvre d'unité et de présentation vivante en même temps qu'érudite. — C. D.

Le nuage d'inconnaissance. Texte français d'A. Guerne. Coll. Documents spirituels, 6. Paris, Edit. des Cahiers du Sud, 1953, 20 × 12 cm., 240 p. Prix : 700 frs. — Ce délicieux traité anonyme, un des joyaux de la littérature spirituelle anglaise nous est présenté ici dans une traduction à la fois élégante et précise, mettant ainsi à la portée de tous cette méthode de prière et de recueillement, d'inspiration toute dyonisienne, qui doit conduire l'âme, suivant les vues de son auteur, à la plus haute union avec Dieu. — G. D.

G. Blond. — *L'homme ce pèlerin.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 27. Paris, A. Fayard, 1956, 19 × 15 cm., 190 p. Prix : 500 frs. — Bien entendu, la vie humaine est un pèlerinage vers la Cité future. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. L'auteur nous dépeint l'homme comme pèlerin au sens littéral, cheminant « tout le long des longues, longues plaines », pour répondre à l'appel d'En-Haut, « venite, ascendamus ad montem Domini », et pour donner libre cours à la fois à son aspiration vers le surnaturel et à son atavisme migratoire. Les principaux pèlerinages actuels, l'auteur les a faits lui-même et il a étudié dans les guides d'autrefois les pèlerinages d'antan. A l'intention de ses lecteurs, il a choisi trois routes qu'il décrit d'une plume alerte, à la façon d'un reportage : le chemin de saint Jacques de Compostelle, celui de Lourdes et celui de Fatima. Ses pèlerins de saint Jacques sont un groupe de 40 chrétiens du XIV^e^ siècle partis à pied du Puy-en-Velay sous la conduite du Père Martin. L'auteur a condensé en un seul récit passionnant les diverses péripéties survenues à plusieurs groupes de pèlerins qui racontèrent leurs aventures. Son pèlerinage à Lourdes, l'auteur l'a fait lui-même à pied à travers plusieurs départements français et, pour se rendre à Fatima, il faisait partie d'un groupe de dix pèlerins voyageant en automobile. Ses trois récits alertes et documentés montrent bien que l'esprit de pèlerinage, quelle que soit l'époque étudiée, jaillit toujours de la double pensée d'expiation ascétique et de ressourcement religieux. — R. M.

J. Streignart, S. J. — *« Corona Spiritus Sancti ». Cinq élévations sur des mystères du Saint-Esprit.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 17 × 13 cm., 78 p., 5 reprod. Prix : 36 frs belges. — La « Corona Spiritus Sancti » est une formule indulgenciée qui se présente à la piété des fidèles comme un mélange de prière vocale et de contemplation sur cinq « mystères » du Saint-Esprit. Il faut recommander avec instance le petit livre du P. S. qui fait connaître cette prière et propose un mode très parfait de l'introduire dans la dévotion personnelle. Cette publication est utile pour bien des motifs dont nous énumérons les principaux seulement : elle fournit un instrument pratique de la dévotion au Saint-Esprit, dont on déplore trop souvent l'absence chez les chrétiens sans remédier à cette lacune par des suggestions concrètes ; elle inculque une manière à la fois traditionnelle et profonde de prier vocalement et mentalement ; elle s'inspire de thèmes théologiques essentiels à la foi, qu'elle rend aisément accessibles, dans de beaux textes, au fidèle un tant soit peu exercé à la lecture religieuse ; elle remet sans crainte en sa vraie lumière la réalité et le bienfait de l'Indulgence que l'on oublie trop, sous prétexte qu'on en déforme le sens. — C. D.

G. Lefèbvre, O.S.B. — *La grâce de la prière.* Paris-Bruges, Desclée De Brou-

wer, 1956, 16 × 13 cm., 140 p. Prix : 48 frs belges. — Par un texte très simple, mais qui cherche à atteindre l'essentiel, cet ouvrage veut soutenir la prière en créant l'atmosphère dans laquelle elle doit s'élever vers Dieu. Il décrit les dispositions fondamentales nécessaires à cet effet, la soumission à la grâce, le silence, la sobriété spirituelle, la paix et la confiance. Il sera particulièrement goûté par les âmes contemplatives. — J. G.

Th. Schnitzler. — *Die Messe in der Betrachtung.* Band II. *Eröffnung, Wortgottesdienst, Gabenbereitung, vom Hochgebet, Kommunion, Abschluss und Nachhall.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, 16 × 11 cm., xii-368 p. — Achèvement du livre de méditations dont nous avons présenté le tome I dans la *N.R.Th.*, 1955, p. 557, ce second volume se recommande par les mêmes qualités. Il traite point par point du début de la Messe, de la liturgie de la Parole, de l'Offertoire, touche brièvement au Canon (objet du premier volume), étudie en détail la Communion, puis la conclusion de la Messe et son prolongement dans la vie. — L. R.

P. Blanchard. — *Jacob et l'ange.* Coll. Etudes Carmélitaines. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 22 × 14 cm., 234 p. — Dans un précédent ouvrage, *Sainteté Aujourd'hui*, l'auteur avait décrit l'inquiétude spirituelle contemporaine. Dans ce nouveau travail, il voudrait « orienter une recherche, annoncer un conflit, promettre un équilibre. L'homme, après avoir compris ce qu'il recherche, même obscurément, doit savoir ce qu'il peut découvrir, même incomplètement. L'inquiétude est au départ, la rencontre est au cœur, le conflit est au centre, la paix est au terme de cette recherche ». Le thème unique de ces études est l'affrontement de l'homme et de Dieu, la lutte de Jacob et de l'Ange. L'auteur le développe en de nombreuses variations où paraît une culture très avertie et où il voudrait unir, nous dit-il, la sincérité de la psychologie et la vérité de la spiritualité. — A. T.

Mgr Richaud. — *Le Seigneur est proche.* Coll. Présence chrétienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 19 × 12 cm., 68 p. — Nous avons dans ces quelques pages un petit traité de la vieillesse, un *De senectute* chrétien. « Le Seigneur est proche » : mille indices le révèlent, et qu'il frappe à la porte et que, comme dit S. Grégoire dans une homélie bien connue, il va falloir lui ouvrir. Il éclaire, purifie, humilie, détache, apaise, fortifie, attire, emporte : ce sont les titres des huit chapitres, qui montrent à quels signes on reconnaît cet important voisinage. Ils expliquent aussi cette profonde constatation initiale : « J'ai souvent obtenu plus de grâces par la prière des malades et des vieillards que par celle des enfants ». Les réflexions de l'auteur, les nombreux exemples qu'il donne et les textes scripturaires qu'il cite aideront le lecteur à se convaincre personnellement que le Seigneur est proche, et à faire passer à d'autres sa conviction. — E. D.

Chan. R. Hoornaert. — *Louez Dieu!* Méditations sur la vertu de religion. Bruges, Beyaert, 1957, 19 × 12 cm., 153 p. Prix : 48 frs. — L'obligation de la louange de Dieu, c'est la première vérité que S. Ignace propose à son retraitant : « L'homme a été créé pour louer Dieu »... Cette forme de prière, « essentielle et primordiale, est la meilleure expression verbale de la vertu de religion », et se rattache étroitement à la charité. Les trente chapitres passent en revue les principaux thèmes de la louange : Dieu en lui-même et dans la création, la Rédemption, l'Eglise, l'Ecriture Sainte, les sacrements, la liturgie, le cycle des fêtes. Pour terminer, un examen de conscience sur la manière dont nous avons compris notre devoir de la louange et dont nous nous en sommes acquittés. L'auteur intitule son livre : « Méditations sur la vertu de religion, selon S. François de Sales ». Il cite abondamment du saint Docteur de beaux textes. Il donne sur la prière de louange un petit traité fort complet, utile aux laïques autant qu'aux prêtres, bienvenu à tous les moments de l'année et particulièrement au temps de la retraite. — E. D.

De lekenorde van Sint-Paulus. Een nieuwe vorm van binnenlandse missie. Gand, Uitg. der Lekenorde van Sint-Paulus, 1956, 21 × 14 cm., 32 p. Prix : 6 frs. — Présentation claire et fervente d'un mouvement apostolique travaillant à l'ex-

pansion et à l'approfondissement de la foi par des réunions d'étude biblique et d'enseignement du dogme. Béni par l'Evêque, foncièrement soumis à la Hiérarchie, ce mouvement inspire grande confiance. Il mûrira avec le temps et fera les mises au point nécessaires (est-il sûr, par exemple, que la notion d'*ordre laïque* ne soit pas contradictoire?). — A. H.

Prédication

J. Alzin. — *Les sermons du saint curé d'Ars.* Textes choisis. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil levant, 1957, 17 × 12 cm., 192 p. — Vingt-six sermons sur les cent ou cent cinquante que nous avons du saint Curé d'Ars. Ils ont été choisis, présentés, analysés ou résumés par M. Alzin, qui observe : « C'est un français parfois inculte, mais où passe le souffle sacré à travers des pensées saisissantes, à travers une doctrine aussi attendrissante que solide ». Voilà un prédicateur qui dans sa pauvre église de campagne, pendant des années, a attiré des milliers d'auditeurs venus pour l'entendre parler du bon Dieu. On ne peut que s'étonner de voir que son nom n'est pas prononcé dans une grande histoire de l'éloquence française, écrite pourtant par un religieux, et qui a paru dans une maison d'édition catholique. — E. D.

Abbé Pierre. — *Vers l'homme.* Entretiens et conférences. Paris, Edit. du Cerf, 1956, 19 × 12 cm., 176 p. — Les téléspectateurs qui ont eu la chance de pouvoir entendre les conférences données par l'abbé Pierre au cours du Carême 1956 seront heureux d'apprendre qu'elles ont été publiées et que leur bonheur pourra être partagé par la grande masse de ceux pour lesquels la télévision est encore un objet de luxe. Ce message adressé par le dynamique apôtre de nos contemporains à leur conscience obnubilée et endormie, c'est celui de la grande solidarité humaine vue sous l'optique chrétienne. Il comprend cinq entretiens directs, cinq allocutions prononcées au cours d'une messe télévisée, un entretien dialogué avec M. Scheyven, député de Bruxelles, sur la création d'un fonds spécial pour l'aide aux pays sous-développés, et l'entretien final du vendredi saint. Les entretiens directs ont comme thème commun les « préliminaires de la liberté ». Tout homme aspire à une vraie liberté, à cette libération que le Christ est venue apporter, mais cette quête de la liberté n'est pleinement possible que s'il n'est pas hanté à longueur de journée par le problème du pain quotidien et par ceux de la santé, du logement, du travail. Et il lui faut en outre avoir écarté les entraves à la liberté sur le plan du savoir : l'ignorance pure et simple, les lacunes, la vérité « dirigée » et la complexité des connaissances. S'adressant à l'ensemble du public français, l'abbé Pierre s'est tenu à un plan exclusivement social « comme si le Bon Dieu n'existait pas ». L'éclairage surnaturel et chrétien du problème, il l'a réservé à ses cinq allocutions de Carême : la Loi d'Amour gravée au fond des cœurs et qui commande un engagement sur le plan temporel aussi bien qu'éternel, l'auteur de cette loi et les moyens qu'il nous a donnés pour la mettre en œuvre. Le Poverello, réincarné en notre XX^{e} siècle, n'aurait pas parlé autrement. — R. M.

H. Le Sourd. — *Tous frères.* Coll. Présence chrétienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 19 × 12 cm., 180 p. — Curé de la paroisse de Saint-Sulpice depuis 1949, l'auteur a écrit pour le bulletin paroissial des pages qu'il recueille dans ce volume. Elles portent sur le commandement nouveau, celui qui concerne le prochain, grand lui aussi et semblable au premier, qui concerne l'amour de Dieu. Il est normal qu'un curé parle à ses paroissiens de sa paroisse : n'est-elle pas aussi la leur? Elle compte 30 % de pratiquants, ce qui est une proportion notable. Elle a ses indigents, elle connaît la crise des logements. Elle appartient à l'Eglise universelle. C'est marquer quelques-uns des thèmes dont le curé entretiendra ses fidèles : nécessité de l'aumône et aussi de l'entr'aide, esprit apostolique dans le voisinage immédiat et intentions missionnaires, demandes, mais aussi remerciements pour le bien accompli. Ajoutez les sacrements, la vie liturgique, centres et sources de toute la vie chrétienne. On voit que si certains traits ne conviennent qu'à telle paroisse en particulier, l'ensemble a une portée générale. Les considérations sont groupées selon le

cours de l'année ecclésiastique, de l'Avent à la Toussaint et au jour des Morts. — E. D.

Mgr F. J. SHEEN. — *Une divine histoire d'amour*. Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1957, 19 × 13 cm., 88 p. Prix : 56 frs belges. — L'auteur nous donne un résumé de toute la religion chrétienne : la sainte Trinité, l'Incarnation, la Rédemption. Chacun des sept chapitres de son livre forme la matière d'un traité volumineux, quand on veut en faire une étude un peu approfondie. C'est bien là le devoir des prêtres et des futurs prêtres. Les laïques, qui n'ont pas cette obligation, peuvent tout de même désirer une connaissance sérieuse de leur religion. Ils en trouveront dans ce livre un exposé clair et complet. Toute l'économie du plan divin est présentée par Notre-Seigneur lui-même dans S. Jean comme une histoire d'amour : « C'est ainsi que Dieu a aimé le monde! » Et le disciple bien-aimé donne à cette parole divine un commentaire digne d'elle en disant : « Dieu est charité ». Le livre est aussi instructif pour les prêtres, qui y apprendront comment proposer à leurs auditeurs d'une manière vive et animée les vérités chrétiennes. — E. D.

Mgr F. J. SHEEN. — *La vie vaut d'être vécue*. Seconde Série. Paris-Tournai, Casterman, 1955, 16 × 14 cm., 228 p. Prix : 87 frs belges. — Pour toucher un auditoire, sachez d'abord quel il est. On imagine aisément le spectateur moyen de la T.V. américaine : frotté de psychanalyse, désireux de réussir dans la vie, féru d'éducation démocratique, partisan de l'émancipation de la femme, hanté par la menace du communisme. Dans ce programme, où placer Dieu? Si l'évêque auxiliaire de New-York aborde tous ces menus ou grands problèmes de notre siècle, c'est toujours pour rappeler à son public ses vrais intérêts spirituels et réveiller en lui le sens de Dieu connu et aimé à travers les événements providentiels de sa vie. Anecdotes, comparaisons, observations psychologiques, reliées par l'art de l'impromptu et égayées de dessins humoristiques, font de chacune de ces 26 causeries une forme moderne et très anglo-saxonne de la parabole évangélique. Dale Carnegie devenu pasteur d'âmes. — J. B.

Missiologie

Eléments de doctrine missionnaire. 3e série. *Spiritualité missionnaire*. Paris, Propagation de la foi, 1957, 21 × 14 cm., 40 p. Prix : 125 frs. — Félicitons tout d'abord les auteurs (ou l'auteur, modeste jusqu'à l'anonymat) d'avoir gardé au mot missionnaire son sens strict et précis, et d'avoir dès lors pu délimiter le terrain de façon nette. On goûtera, dans ces fiches, le sérieux de la doctrine et de l'information, les lectures conseillées et les suggestions pratiques. L'idée de base est évidemment : foi au Christ et plantation de l'Eglise; elle commande tous les chapitres : sur la Messe et la prière, sur la Charité et le sacrifice, sur l'obéissance et le zèle, sur les œuvres concrètes. Souhaitons rapide parution aux autres séries. — J. M.

J. WICKI, S. J. — *Die Schrift des P. Gonçalo Fernandes S. J. über die Brahmanen und Dharma-Śastra (Madura 1616)*. Coll. Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Westfalen, Heft 6. Münster Westf., Aschendorff, 1957, 21 × 15 cm., 36 p. Prix : 2,50 marks. — G. Fernandes fut le principal adversaire de Nobili, ce qui à notre époque n'apparaît pas comme une recommandation. Mais bien qu'il différa du célèbre missionnaire sur les jugements à porter, son traité témoigne d'une réelle connaissance concrète de la vie hindoue. Le P. Wicki nous en livre la substance avec l'exactitude et la science qui le distinguent. Volume utile aux missiologues et indologues. — J. M.

H. KÖSTER, S.V.D. — *Über eine Grundidee der chinesischen Kultur*. Coll. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, n. 1. Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1957, 23 × 16 cm., 28 p. — Cette idée de base, c'est la « correspondance » des choses entre elles, la « réponse » de l'une à l'autre, par paires telles que haut-bas, homme-femme, yin-yang. Sur cette vue, classique en vérité, l'auteur fournit des citations et des réflexions éclairantes, qui témoignent d'une vraie connaissance du terrain étudié. — J. M.

A. SCHÄFER, S.V.D. — *Ein eherechtliches Problem in Neuguinea.* Coll. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, n. 2. Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1957, 23 × 16 cm., 22 p. — Ce problème de fait, étudié pendant des années, a conduit les missionnaires à la conclusion suivante : Le consensus, qui fait le mariage, consiste pour l'homme à bâtir la future maison familiale, pour la femme à venir y habiter. Usage original, mais clair, dont l'étude du P. Schäfer indique de façon fort documentée les tenants et aboutissants. La Mission ne l'a pas totalement abandonné et exige au moins un début de construction. Cas d'adaptation intéressant. — J. M.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

AUGUSTINE (Saint). — *The De Dono Perseverantiae.* Washington, The Cath. Univ. of America Press, 1956, XXII-310 p. $3.00.
— *De Excidio Urbis Romae Sermo.* Ibid., 1955, XVIII-96 p. $1.25.
— *The De Haeresibus.* Ibid., 1956, XX-230 p. $2.50.
— *The De Natura Boni.* Ibid., 1955, XVIII-281 p. $3.00.
AUJOULAT L. P. (Dr). — *Aujourd'hui, l'Afrique.* Paris-Tournai, Casterman, 1958, 400 p. 120 frs b.
BARTOLI H. — *Science économique et travail.* Paris, Dalloz, 1957, 308 p.
BAUR J. — *Kleine Liturgik der heiligen Messe.* Innsbruck, F. Rauch, 1957, 100 p. 39 S.
BECQUÉ L., C.ss.R. — *Faut-il réformer les sermons?* Paris, A. Fayard, 1957, 142 p. 400 frs.
Bibliothèque (La) idéale. 3e édit. Paris, Edit. Universitaires, 1957, 272 p. 810 frs fr ou 87 frs b.
Bienheureux (Le) Richard de Sainte-Anne martyr au Japon. 1585-1622. Woluwe-St. Pierre, Edit. du Chant d'oiseau, 1958, 104 p. 40 frs.
BORST A. — *Der Turmbau von Babel.* Band I. *Fundamente und Aufbau.* Stuttgart, A. Hiersemann, 1957, VIII-357 p. 40 marks.
BOUYER L., Orat. — *Le trône de la sagesse.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 296 p.
Catéchèse pour notre temps. Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1958, 356 p., 8 pl. 150 frs.
CEYSSENS L., O.F.M. — *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme 1640-1643.* Louvain, Publications Universitaires, 1957, LXVI-694 p. 620 frs.
CHARLIER C., O.S.B. — *La lecture chrétienne de la Bible.* Editions de Maredsous, 1957, 6e édit., 354 p. 96 frs.
CYPRIANI C. — *De Bono Patientiae.* Washington, The Cath. Univ. of America Press, 1957, XX-194 p. $2.50.
CHENU M.-D., O.P. — *La théologie est-elle une science?* Paris, A. Fayard, 1957, 122 p. 300 frs.
Christ (Le) au milieu des hommes. Bruxelles, Action catholique rurale, 1958, 40 p. 15 frs.
CROS L., S. J. — *Lourdes 1858.* Témoins de l'événement. Documents présentés par le P. M. OLPHE-GALLIARD, S. J. Paris, Lethielleux, 1957, 368 p. 7 repr. 1575 frs.
DANIEL Y. et LE MOËL G. — *Paroisses d'hier... Paroisses de demain.* Paris, Grasset, 1957, 269 p. 840 frs.
ECHEVERRIA J. — *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet.* Paris, Vrin, 1957, 188 p.
FEINER J., TRÜTSCH J. u. BÖCKLE Fr. — *Fragen der Theologie heute.* Einsiedeln, Benziger, 1957, 588 p. 25,85 frs.
GRIFFE E. — *La Gaule chrétienne à l'époque romaine.* II. 1. Paris, Picard, 1957, VIII-258 p.
GUERRY (Mgr). — *La doctrine sociale de l'Eglise.* Paris, Bonne Presse, 1957, 192 p.
GUICHOU P. — *Les psaumes commentés par la Bible. Ps. 1-50.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 300 p.
HÉRING J. — *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 118 p. 8,80 frs broché; 11,90 frs relié.

HERVÉ J. M. (Mgr). — *Manuale Theologiae dogmaticae.* Vol. I. Paris, Berche et Pagis, 1957, XXVIII-616 p.

HOUTART Fr. — *Aspects sociologiques du catholicisme américain.* Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 340 p. 1650 frs.

HUBY J., S. J. — *Saint Paul. Epître aux Romains.* Trad. et commentaire. Nouv. édit. par St. LYONNET, S. J. Paris, Beauchesne, 1957, VIII-644 p.

JEAN CRYSOSTOME. — *Huit catéchèses baptismales inédites.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 260-282 p.

LEIBNIZ. — *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld.* Paris, Vrin, 1957, 320 p.

LELONG M.-H., O.P. — *La bonne nouvelle aux pauvres.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 256 p.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2e édit., Band I. *A-Baronius.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, 56 p., 1272 col. 69 marks cartonné; 77 marks relié.

LUYTEN N.-A., O.P. — *La condition corporelle de l'homme.* Fribourg, Edit. Universit., 1957, 45 p. 4,70 frs.

MEHL R. — *Du catholicisme romain. Approche et Interprétation.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, 96 p. 4,70 frs.

MOHLBERG *L. C., O.S.B.*, EIZENHÖFER, L., O.S.B. et SIFFRIN P., O.S.B. — *Missale gallicanum vetus* (Cod. Vat. Palat. lat. 493). Rome, Herder, 1958, XXVI-168 p. 3.300 lires.

ØSTERGAARD-NIELSEN H. — *Scriptura sacra et viva vox.* Munich, Chr. Kaiser, 1957, 216 p. 11 marks.

PERRIN J.-M., O.P. — *Consécration à Dieu et présence au monde. Les Instituts séculiers.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 160 p. 60 frs b.

PLATTNER A. et MOOSBRUGGER B. — *Christliches Indien.* Zurich, Atlantis Verlag, 1955, 147 p., 100 photos. 24,05 frs.

Présence (La) d'autrui. Paris, P.U.F., 1957, VIII-174 p.

Problemi e orientamenti di teologia dommatica. Tome II. Milan, C. Marzorati, 1957, XX-1106 p.

Purgatoire (Le) profond mystère. Paris, A. Fayard, 1957, 158 p. 500 frs.

RAD (VON) G. — *Theologie des Alten Testaments.* Band I. *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels.* Munich, Chr. Kaiser, 1957, 472 p. 21 marks broché; 24 marks relié.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 25 : *Dogma II-Donauprovinzen.* Stuttgart, Hiersemann, 1957, col. 1-160. 12,50 marks.

ROUSSEL J. — *Catéchisme des éducateurs chrétiens.* Namur, Wesmael-Charlier, 1957, XII-264 p.

SCHIAVONE M. — *Problemi filosofici in Marsilio Ficino.* Milan, Marzorati, 1957, VIII-328 p. 2.500 lires.

SCHLIER H. — *Der Brief an die Epheser.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1957, 320 p. 34,50 marks.

SCHNEIDER R. — *Pensées de paix.* Mulhouse, Salvator; Tournai-Paris, Casterman, 1957, 128 p. 66 frs b.

SCHNITZLER Th. — *Meditatie over de heilige mis.* I. Maaseik, Romen en Zonen, 1957, 284 p. 135 frs broché; 155 frs relié.

SIMON P.-H. — *La littérature du péché et de la grâce.* Paris, A. Fayard, 1957, 122 p. 300 frs.

SÖHNGEN G. — *Gesetz und Evangelium.* Munich, K. Alber, 1957, X-136 p. 7,80 marks.

SPICQ C., O.P. — *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes.* I. Paris, Gabalda, 1958, 336 p. 3.200 frs.

— *Priesterlijke spiritualiteit naar de leer van Sint Paulus.* Maaseik, Romen en Zonen, 1957, 227 p. 110 frs broché; 130 frs relié.

STAAB G. J., O.F.M.Cap. — *The Dignity of man in Modern Papal Doctrine : Leo XIII tot Pius XII. 1878-1955.* Washington, The Cath. Univ. of America Press, 1957, VIII-154 p. $1,75.

STACHOWIAK L. R. — *Chrestotes.* Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1957, XIX-137 p. 14,50 frs.

STEVENSON J. — *A New Eusebius.* Londres, S.P.C.K., 1957, XX-427 p. 21 sh.

STICCO M. — *S. Francesco d'Assisi.* XIVe édit., Milan, Vita e Pensiero, 1957, 348 p. 850 lires.

SURIN J.-J., S. J. (1600-1665). — *Poésies spirituelles suivies des Contrats spirituels.* Paris, Vrin, 1957, 226 p.

TAYLOR J. V. — *Christianity and Politics in Africa.* Londres, Penguin Books, 1957, 127 p. 2 sh.

Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag. Munich, K. Zink, 1957, XXX-936 p. 48 marks.

Theologisch Woordenboek. Afl. 10. Ruremonde-Maeseyk, Romen en Zonen, 1957, col. 3767-4182. 175 frs.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band VI. Lief. 9. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957, p. 513-576. 4,60 marks.

THEOPHRAST VON HOHENHEIM genannt PARACELSUS. — *Sämtliche Werke.* Zweite Abteilung. Band V. Teil II. *Kommentar zu den Psalmen 103(104) bis 117 (118).* Edit. K. GOLDAMMER. Wiesbaden, Fr. Steiner, 1957, XX-260 p.

THOMAS A KEMPIS. — *De navolging van Christus.* Anvers, De Nederlandsche Boekhandel, 1957, XXXIV-186 p. 50 frs.

TRABUCCO A. — *La « donna ravvolta dal sole » (Apoc. 12) nell'esegesi cattolica post-tridentina.* Rome, Pont. Univ. Gregor., 1957, 118 p.

UBACH (Dom B.). — *I i II dels Reis.* Monestir de Montserrat, 1957, 366 p.

ULEYN A., O.M.I. — *La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le Commentaire sur saint Matthieu et ses affinités avec la diatribe.* Louvain, Edit. Univ., 1957, 68 p.

VAJDA G. — *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge.* Paris, Vrin, 1957, 310 p.

VANCOURT R. — *Pensée moderne et philosophie chrétienne.* Paris, A. Fayard, 1957, 122 p. 300 frs.

VAN LAER H., C.P. — *Saint Paul de la Croix et le Saint-Siège.* I : *(1721-1768).* Louvain, Nauwelaerts, 1957, XXVI-172 p. 100 frs.

VAN LIERDE P. C. (Mgr). — *Derrière les portes vaticanes.* Paris, Mame, 1957, 272 p., 16 photos. 995 frs.

VICAIRE M.-H., O.P. — *Histoire de saint Dominique.* I. *Un homme évangélique.* II. *Au cœur de l'Eglise.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 398 et 410 p.

VIGNAUX G. P. — *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, 210 p. 8,50 frs.

Virgo Immaculata. Vol. XI, XIII et XIV. Rome, Academia Mariana Internationalis, 1957, XII-512, VIII-188 et VIII-544 p.

VOLK H. — *Das christliche Verständnis des Todes.* Munster, Regensberg, 1957, 115 p. 3,20 marks.

— *Christus und Maria.* Munster, Aschendorff, 1957, 44 p. 2,40 marks.

— *Schöpfungsglaube und Entwicklung.* Munster, Aschendorff, 1957, 24 p. 1,90 marks.

ZILBORG G. — *Sigmund Freud et l'activité mentale de l'homme.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 148 p.

ZOFFOLI E., C.P. — *La povera gemma.* Rome, Ediz. « Il crocifisso », 1957, XXXVI-1050 p. 4.000 lires.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*